

جلد اول

اشرف التوضیحات

تقریر و

مشکوٰۃ المصابیح

ترجمہ و تفسیر

جامع الفضل و الفضل شیخ الامین
مولانا نذیر احمد صاحب مدظلہ
بانی جامعہ اسلامیہ مدظلہ و فیصل آباد

ترتیب و مراجعت

مولانا محمد زاہد و مولانا محمد مجاہد

ناشر

مکتبۃ العبادین

جامعہ اسلامیہ مدظلہ و فیصل آباد
فون 041-8715232

اشرف التوضیحات
مشکوٰۃ المصابیح
ترجمہ و تفسیر
جامع الفضل و الفضل
مولانا نذیر احمد
بانی جامعہ اسلامیہ
مدظلہ و فیصل آباد

اشرف التوضیح
تقریر اردو
مشکوٰۃ المصابیح

برقاولت

شیخ الحدیث حضرت مولانا ندیر احمد صاحب دامت بکاتم

صدر و مہتمم جامعہ اسلامیۃ امدادیہ فیصل آباد

خلیفہ ارشد عارف باللہ حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالحی صاحب عارفی قدس سرہ

ترتیب و مراجعت

مولانا محمد زاہد و مولانا محمد مجاہد

ناشر

مکتبہ اسلامیۃ امدادیہ

گلشن امداد فیصل آباد



نام کتاب _____ اشرف التوفیق تقریر ارشد و مشکوۃ المصباح
 افادات _____ حضرت مولانا ندیر احمد صاحب دامت برکاتہم
 طبع اول _____ ذیقعد ۱۴۰۸ھ
 تعداد _____ ایک ہزار
 سرورق _____ حضرت سید نفیس حسینی شاہ صاحب دامت برکاتہم
 کتابت _____ بلدت سلام پوٹنی جنک شہر (الخطاط)



ملنے کے پتے

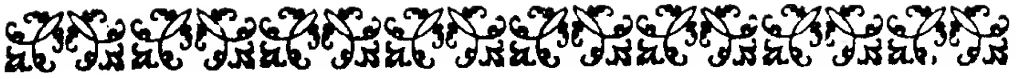
ملک سنز _____ کارخانہ بازار فیصل آباد
 مکتبہ منیر _____ اردو بازار لاہور
 ادارہ اسلامیات _____ انارکلی لاہور
 ادارہ تالیفات اشرفیہ _____ ملتان
 مکتبہ دارالعلوم _____ کراچی ۱۴
 ادارہ المعارف _____ کراچی ۱۴
 دارالاشاعت _____ مقابل مولوی مسافر خانہ کراچی



ترتیب

ایک نظر میں

- ۱ تفصیلی فہرست _____ از ص ۵ تا ص ۱۹
- ۲ تقریب و تعارف _____ (از مرتب) _____ ص ۲ تا ص ۲۳
- ۳ مقدمہ _____ (از صاحب امالی) _____ ص ۲۴ تا ص ۲۶
- ۴ مقدمہ _____ ص ۲۸ تا ص ۴۴
- ۵ آئین از کتاب _____ (فوائد خطیر، دیباچہ و جلال مصنف) _____ ص ۴۸ تا ص ۱۱۰
- ۶ حدیث ”انما الأعمال بالنیات“ _____ ص ۱۱۱ تا ص ۱۱۹
- ۷ کتاب الایمان _____ ص ۱۲۱ تا ص ۲۸۵
- ۸ کتاب العلم _____ ص ۲۸۶ تا ص ۳۰۰
- ۹ کتاب الطہارۃ _____ ص ۳۰۲ تا ص ۴۴۱
- ۱۰ کتاب الصلوٰۃ _____ (تا بابہ القراءۃ فی الصلوٰۃ) _____ ص ۴۴۳ تا ص ۵۸۳



یہ ہدیہ اُمتِ مسلمہ کے اُن خوش نصیب فرزندوں کی خدمت
میں پیش کرنے کی جرات کی جا رہی ہے جن کے لئے کائنات
کی سب سے بڑی مستجاب الدعوات شخصیت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے
ان الفاظ میں دُعا کی ہے :

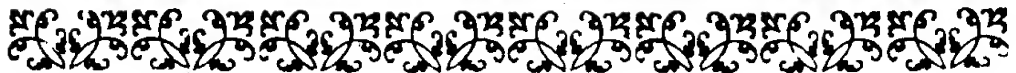
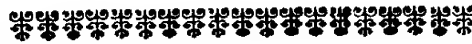
”نفس اللہ عبد اسمع مقالتي فحفظها وروعاها

واداها، فرب حامل فقه غیر فقیہ ورب حامل فقه
الی من ہوا فقه منہ۔

اللہ تعالیٰ اس بندے کو تروتازہ اور خوش و خرم رکھے جس نے میری بات
کو سنا اور سن کر یاد کر لیا پھر اس کو محفوظ رکھا اور اس کو آگے پہنچا دیا (ایسے شخص کی یہ خدمت
واقعی قابلِ قدر ہے) اس لئے کہ ہو سکتا ہے بعض دین کی بات محفوظ رکھنے والے ایسے ہوں
جو خود اس کی زیادہ گہری سمجھ نہ رکھتے ہوں اور ہو سکتا ہے کہ وہ آگے کسی شخص کو یہ بات
پہنچائے جو اس سے زیادہ فقیہ بعیرت رکھنے والا ہو۔“

کتنے خوش قسمت ہیں وہ لوگ جو یہ دُعائیں لے رہے ہیں ! کتنے خوش نصیب
ہیں وہ لوگ جن کو یہ بشارتِ عظمیٰ دی گئی !

حق تعالیٰ تیرا دانی کی توفیق عطا فرمائیں ! آمین



فہرست

صفحہ	عنوانات	نمبر شمار	صفحہ	عنوانات	نمبر شمار
۴۱	تالیخ انکار حدیث	۱۹	۲۰	تقریب و تعارف از مرتب	۱
۴۳	منکرین حدیث کی قسمیں	۱۷	۲۴	تقدمہ از صاحب امالی	۲
۴۴	پہلی قسم کے منکرین حدیث کی [تردید پر تفصیلی دلائل]	۱۸		مقدمہ	
۵۴	دوسری قسم کی تردید	۲۰	۲۸	علم حدیث کی تعریف	۳
	منکرین حدیث کے شبہات	۲۹	۲۹	حدیث اور خبریں نسبت	۴
۵۶	پہلا شبہ متعلقہ کتابت حدیث	۲۱	"	لفظ اثر کا اسحاق	۵
۵۸	کتابت حدیث کے متعلق عبارتیں تطبیق	۲۲	"	تفسیر کا معنی	۶
۶۰	دوسرا شبہ متعلقہ ظہنیت خبر واحد	۲۳	"	حدیث کی وجوہ تسمیہ	۷
۶۱	تیسرا شبہ متعلقہ تعارض احادیث	۲۴	۳۰	علم حدیث کا موضوع اور غایت	۸
۶۳	خلاصہ بحث	۲۵	"	علم حدیث کی شرافت و عظمت	۹
	خبر واحد کا حکم			علم حدیث افضل ہے یا علم تفسیر؟	۱۰
۶۵	خبر واحد کی حجیت کے دلائل	۲۶	۲۶	علم الروایۃ کی ضرورت	۱۱
	تدوین حدیث	۳۳		اقسام خبر	۱۲
			۳۴	اقسام تواتر	۱۳
۶۸	تدوین حدیث کی چار انواع	۲۷	۳۶	خبر متواتر کا حکم	۱۴
۶۸	نوع اول — کتب و رسائل	۲۸	۳۷	تالیخ اور حدیث میں امتیازات	۱۵
۶۹	نوع ثانی	۲۹		حجیت حدیث	
	نوع ثالث — مسانید	۳۰			

نمبر شمار	صفحات	عنوانات	نمبر شمار	صفحات	عنوانات
۳۱	۴۰	نوع رابع	۵۰	۴۰	حالات مصنف
۳۲	۴۱	آداب المحدث	۵۱	۴۱	
۳۳	۴۲	آداب الطالب	۵۲	۴۲	ترجمہ صاحب مصابیح
		آئینہ کتاب	۵۳	۴۳	ترجمہ صاحب مشکاة
			۵۴	۴۴	تعداد احادیث مشکوة ومصابیح
۳۴	۴۸	فوائد خطبہ	۵۵	۴۸	شرح مشکوة
۳۵		بسم اللہ اور الحمد للہ			حدیث: "انما الأعمال بالنیات"
۳۶	۴۹	تسمیہ اور تحمید میں ترتیب			
۳۷		"الحمد للہ نعمہ" دو جملوں میں فرق	۵۶	۴۹	حدیث کاشان ورود
۳۸		دو جملہ لائن میں حکمتیں	۵۷	۴۹	حدیث کی اہمیت
۳۹		صیغہ جمع لائن میں حکمت	۵۸	۸۰	تجزیہ جزو حدیث
۴۰		باقی الفاظ خطبہ کی تشریح	۵۹		تشریح جزو اول
۴۱		"نہدہ" کو "رسولہ" پر مقدم کرنے میں حکمت	۶۰		حقیقت احسان
		فوائد دیباچہ	۶۱		عمل مشوب کی اقسام اور ان کا حکم
۴۲		خلاصہ دیباچہ	۶۲		محمل حدیث — ایک غلط فہمی کا ازالہ
۴۳		وجہ الفرق بین مشکوة والمصابیح	۶۳	۸۶	ایک اور غلط فہمی کا ازالہ
۴۴		مشکوٰۃ میں ذکر صحابی کے فوائد	۶۴	۸۷	متعلق باء کی بحث اور ایک اختلافی مسئلہ
۴۵		تعیین منسرج کے فوائد	۶۵	۸۹	شافیہ کا الزام اور اس کا الزامی تحقیقی جواب
۴۶		قواعد فوائد "ہمسزۃ ابن"	۶۶		حضرت شاہ صاحب کا ارشاد گرامی
۴۷		لفظ ماجہ کی تحقیق	۶۷	۹۰	وسائل اور مقاصد میں فرق
۴۸		"ابحیح بین الصیغین" کا تذکرہ		۹۱	حدیث نئیۃ المؤمن خیر من عملہ کی بحث
۴۹		"جامع الأصول" کا تذکرہ	۹۲		
			۹۳		جینیت حدیث
			۹۴		

صفحہ شمار	عنوانات	صفحہ شمار	عنوانات
۱۳۵	دلائل اہل السنۃ والجماعۃ وتردید معتزلہ	۱۱۱	حدیث کا معنی۔
۱۳۷	تردید مرجس	۹۰	وجود خیریت نیست
"	اقرار باللسان کا تعلق مع الایمان	۱۱۳	دوسرے جملہ کی تشریح
۱۳۸	ایمان کی تعریف میں اہل حق کا اختلاف	۹۲	آخرت میں جزاء عین اعمال ہوگی یا غیر؟
۱۳۹	اہم تنبیہ	۱۱۴	جملتین میں ربط
"	امام صاحب پر طعن ارباء اور اسکی حقیقت و وجہ	۱۱۶	تیسرے حصہ کی تشریح
۱۴۱	حیثیت اختلاف	"	ہجرت کا معنی اور اقسام
"	حکمت اختلاف	"	ایک اشکال اور جواب
۱۴۲	ایمان میں زیادت و نقصان کی بحث	۱۱۷	تخصیص ہجرت اور تخصیص مرآۃ کی وجہ
۱۴۳	" انا مؤمن انشاء اللہ کہنے کا حکم	۱۱۸	فوائد حدیث
۱۴۴	ایمان تفسیدی کا حکم	۹۹	
۱۴۵	ایمان اور اسلام میں نسبت	۱۰۰	
	حدیث جبریل علیہ السلام		
۱۴۷	سبب ورود حدیث	۱۴۱	ترتیب کتب پر ایک نظر
"	اہمیت حدیث	۱۴۳	کتاب کا لغوی و اصطلاحی معنی
۱۴۸	جامعیت حدیث	۱۴۴	ایمان کی تعریف
"	فخیزیہ کی ضمیر کا مرجع	"	کفر کا معنی اور اس کی اقسام
۱۴۹	تعمیہ کی کوشش	۱۴۶	زندہ کے کفر ہونے پر شبہات اور انکے جوابات
۱۵۰	یا محمد کہہ کر پکارنے کی وجہ	۱۴۸	اعتدال اور احتیاط فی التکفیر
"	سوالات کا ربط	"	ایمان کی تعریف پر ایک مشہور اشکال
"	علامہ شبیر احمد عثمانی کی بنیظیر تقریر	۱۰۷	اور اس کے جوابات
۱۵۲	تفسیر اسلام	۱۰۸	اعمال کا ایمان سے تعلق
		۱۰۹	فرق اسلامیہ کا اجمال تعارف
		۱۱۰	اعمال کے ایمان سے تعلق کے بارے میں مذاہب کی تفصیل

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۱۱۱	ایمان اور ایمانیات کی کچھ وضاحت	۱۵۴	۱۳۳	اسباب محبت اور نبی کریم ﷺ میں	۱۴۳
۱۱۲	ایمان باللہ	۱۵۵	۱۳۴	ان کا تفوق	۱۴۴
۱۱۳	ایمان بالملائکہ	"	۱۳۵	ثالث من کن فیہ وجہین حلاۃ الایمان	۱۴۶
۱۱۴	ایمان بالکتاب	۱۵۶	۱۳۶	اللہ ورسول کو ایک ضمیر میں جمع کرنا	۱۴۷
۱۱۵	ایمان بالرسول وضرورت نبوت	۱۵۷	۱۳۷	اشکال وجوابات	۱۴۸
۱۱۶	ایمان بالیوم الآخر	۱۵۸	۱۳۸	ذائقہ طعم الایمان الخ	۱۴۹
۱۱۷	ایمان بالقدر	"	۱۳۹	ثالثہ لہم اجران	۱۵۰
۱۱۸	احسان کا معنی اور اس کی تشریح	"	۱۴۰	"رجل من اهل الکتاب" سے کون مراد ہے؟	۱۵۱
۱۱۹	بعض صوفیا کی شرح اور اس کی تردید	۱۶۰	۱۴۱	فوائد حدیث القتال	۱۵۲
۱۲۰	تعیین قیامت کے متعلق سوال وجواب	۱۶۱	۱۴۲	تشریح حدیث	۱۵۳
۱۲۱	خصوصیت علم باری تعالیٰ	۱۶۲	۱۴۳	حکم جزیرہ سے تعارض اور اس کا حل	۱۵۴
۱۲۲	علامات قیامت	۱۶۳	۱۴۴	تارک الصلوٰۃ کا حکم	۱۵۵
۱۲۳	استنباط بالآیت	"	۱۴۵	"من صلی صلوٰۃ واستقبل قبلتنا" الخ	۱۵۶
۱۲۴	تلخیص فوائد حدیث جبائیل	"	۱۴۶	عن ابی ہریرۃ انی اسرانی الی النبی	۱۵۷
۱۲۵	حدیث بنی الاسلام علی خمس	۱۶۷	۱۴۷	"لا ازیذ علی هذا ولا انقص" کی تشریح	۱۵۸
۱۲۶	حدیث الایمان بفتح و سبعون شعبۃ	۱۶۸	۱۴۸	حدیث طلعہ	۱۵۹
۱۲۷	روایات حدیث میں تعارض اور ان میں تطبیقات	۱۶۹	۱۴۹	وجوب وتر پر اشکال اور اس کے جوابات	۱۶۰
۱۲۸	تفصیل شعب الایمان میں چند کتب	۱۷۰	۱۵۰	بالا ان تطوع	۱۶۱
۱۲۹	حدیث المسلم من سلم المسلمین من لسانہ ویدہ	"	۱۵۱	نفل شروع کرنے سے واجب ہوتا ہے	۱۶۲
۱۳۰	ان رجلا مثل النبی صلی اللہ علیہ وسلم	۱۷۱	۱۵۲	یا نہیں؟	۱۶۳
۱۳۱	اہم اشکال اور اس کے جوابات	"	۱۵۳	دلائل اخاف	۱۶۴
۱۳۲	حدیث لا یؤمن احدکم حتیٰ یؤمن بایہ الخ	۱۷۲	۱۵۴	دفع الرجل ان صدق پر	۱۶۵
			۱۵۵	اشکال وجوابات	۱۶۶

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر
	باب الکبائر وعلما النفاق		حدیث قدس القیس	
۲۰۹	معصیت کا اقسام صغیرہ اور کبیرہ کی طرف	۱۹۱	فائدہ اولیٰ — تشریح حدیث	۱۵۰
۲۱۰	صغیرہ اور کبیرہ کے دو اسباق	۱۹۸	فائدہ ثانیہ — مضر، ربعہ اور	۱۵۱
۲۱۰	صغیرہ اور کبیرہ کی تعریف	۱۹۹	بعد القیس کا تعارف	
۲۱۱	صغیرہ اور کبیرہ سے کبیرہ ہو جاتا ہے۔	۱۶۰	فائدہ ثالثہ — سبب وفات	۱۵۲
۲۱۱	حاصلی قلبی کیفیت کا اثر بھی ہوتا ہے۔	۱۶۱	فائدہ رابعہ — مامورات کے اجمال	۱۵۳
۲۱۱	صغائر سے استرازا بھی ضروری ہے	۱۶۲	تفصیل پر اشکال اور جوابات	۱۵۴
۲۱۲	کثرت معاصی کے باوجود مایوس نہ ہونا چاہیے	۱۶۳	فائدہ خامسہ — ظروف اربعہ کی تفصیل	۱۵۵
۲۱۲	بعض امارت میں بعض کبائر کی تفصیل کیوں	۱۶۴	ظروف اربعہ سے نبی کا مطلب و حکمت	۱۵۶
۲۱۲	صغائر اور کبائر کا مکمل	۱۶۵	فائدہ سابعہ — ظروف اربعہ سے نبی کا حکم	۱۵۷
۲۱۳	نفاق کا معنی اور اقسام	۱۶۶	حدیث عبادۃ "بالیعونی علی لا تشرکوا"	
۲۱۵	اہم اشکال و جوابات	۱۶۷	"بنین ایدیکم دار حکم" کا مطلب	۱۵۸
۲۱۶	والدین کے حکم سے بیوی کو طلاق دینے کا حکم	۱۶۸	فاجرہ علی اللہ	۱۵۹
۲۱۶	سحر کے بارے میں مختصر بحث	۱۶۹	حدود کفارات ہیں یا نہیں؟	۱۶۰
۲۱۶	"لایزنی الزانی میں زنی و صومٹوں پر بحث	۱۷۰	بیعت کی اقسام	۱۶۱
۲۱۹	یہود کو کسی آیات مینات کے بارے میں سوال کیا	۱۷۱	بیعت کی صورت اور حقیقت	۱۶۲
۲۱۹	وعلیکم فاعلموا ان لا تعقدوا الخ	۱۷۲	کذبتی ابن آدم	۱۶۳
۲۲۰	ثالث من اصل الايمان	۱۷۳	یؤذنی ابن آدم	۱۶۴
	باب الوسوسۃ	۲۰۳	حدیث معاذ، کثرت ردف اللہ علی عبدہ	
۲۲۰	خیالات کی اقسام اور ان کے احکام	۲۰۳	فائدہ ہفتم — معاذ بن موتہ پر اشکال و جوابات	۱۶۵
۲۲۲	غسائم قلبیہ کے درجات	۲۰۵	اہم اشکال اور جوابات	۱۶۶

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۱۸۶	وساوس کا حکم	۲۲۲	۲۳۳	تحقیقی جواب	۲۳۳
۱۸۷	علج وساوس	۲۲۳	۲۳۴	فوائد اعتقاد تقدیر	۲۳۴
۱۸۸	جلو اناس من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم	"	۲۳۵	اعتقاد تقدیر سے ہمت پیدا ہوتی ہے نہ کہ تعطل	۲۳۵
۱۸۹	فساؤہ انا نجد من انفسنا الخ	"	۲۳۶	ایک شبہ اور اس کا جواب	۲۳۶
۱۹۰	ما منکم من أحد الا وقد وكل الخ	۲۲۳	"	دوسرا شبہ اور اس کا جواب	"
۱۹۱	ان الشیطان یجر من الانسان بحری الدم	"	۲۳۷	مراتب تقدیر	۲۳۷
۱۹۲	ما منن آدم مولود الا یملک الشیطان	"	۲۳۸	مسئلہ تقدیر میں گفتگو سے ممانعت کیوجہ	۲۳۸
۱۹۳	ان الشیطان قدیس ان یعبده المصلون	۲۲۵	۲۳۹	وکان عرشہ علی الماء کا معنی	۲۳۹
	باب الایمان بالتقدیر		"	کل شیء بقدر حتی العجز والکیس	"
۱۹۴	ما قبل سے ربط	۲۲۷	"	احتج آدم و موسیٰ	"
۱۹۵	مسئلہ تقدیر میں اہل السنۃ و الجماعۃ کا موقف	"	"	آدم علیہ السلام کے اعتذار بالتقدیر پر	"
۱۹۶	تاریخ قنۃ انکار تقدیر	۲۲۸	"	اشکال اور جواب	"
۱۹۷	مسئلہ خلق افعال عباد	"	۲۴۰	دعی رسول اللہ علیہ وسلم الی جنازۃ صبی	۲۴۰
۱۹۸	مسئلہ تقدیر کے مشکل ہونے کا راز	۲۲۹	۲۴۱	اطفال المشرکین کا حکم	۲۴۱
۱۹۹	معتزلہ کا ایک مغالطہ اور اس کا جواب	۲۳۰	"	اطفال کا دنیاوی حکم	"
۲۰۰	اہل السنۃ و الجماعۃ کی تائید اور معتزلہ کی تردید	۲۳۱	"	اطفال کا اخروی حکم	"
۲۰۱	میں چند نصوص	"	"	مذہب العلماء فی اطفال المشرکین	"
۲۰۲	جبیریہ کی تردید	"	۲۴۳	إن أول ما خلق الله القلم	۲۴۳
	مسئلہ تقدیر پر اہم مشہدات کے جوابات		۲۴۴	ارأیت رقی نشر فیہا الخ	۲۴۴
۲۰۳	معتزلہ کا اہم اشکال	۲۳۲	"	عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی بحث	"
۲۰۴	الزامی جواب	"	۲۴۵	صفان من امتی لیس لہما فی الاسلام نصیب	۲۴۵
			"	ایک اہم اشکال اور جواب	"

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۲۲۴	القدریۃ بخوس هذه الأمة	۲۲۹	۲۴۱	مسئله سماع موتی	۲۴۲
۲۲۵	والمستحل من مترقی ما حرم الله	"	۲۴۲	باب الاعتصام بالکتاب والسنة	۲۴۱
۲۲۶	الواحدة والموددة فی النار	"	۲۴۳	بدعت کی تعریف	"
۲۲۷	إذا سمعتم بجل زال عن مکانه	۲۲۸	۲۴۴	بدعت کی اقسام	۲۴۲
۲۲۸	عذاب القبر کا ثبوت	"	۲۴۵	"کل امی یدخلون الجنة الا من ابی"	۲۴۳
۲۲۹	عذاب قبر میں مذاہب فرق اسلامیہ	۲۲۹	۲۴۶	اباء کا معنی	"
۲۳۰	موقف اہل السنة والجماعة کے دلائل	۲۵۰	۲۴۷	نعم انبیاء علیہم السلام کی خصوصیت	"
۲۳۱	روح کے بدن کے ساتھ تعلق کی کئی انواع	۲۵۲	۲۴۸	واقعہ لیلۃ القدریس سے تعارض کا ثبوت	۲۴۷
۲۳۲	اہم شبہ اور جواب	۲۵۳	۲۴۹	قد غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر	۲۴۵
۲۳۳	سلف کے کلام میں بظاہر نظر آنیوالے تعارض کا حل	"	۲۵۰	مسئله عصمت انبیاء پر ایک نظر	"
۲۳۴	روح کے علین یا بحین جانے کا مطلب	۲۵۴	۲۵۱	إذا امرکم بشئ من رأی فیما أنا بشار	۲۴۸
۲۳۵	چند معتبر کتابوں کے حوالے	"	۲۵۲	انی انا النذیر العسیران	"
۲۳۶	اعترافات کے جوابات	۲۵۴	۲۵۳	مثل ما بعثنی من الهدی کمل الغیث الخ	"
۲۳۷	قرآن پاک کی بعض آیات سے تعارض	"	۲۵۴	محدثین و فقہاء دونوں خام سنت ہیں	۲۴۹
۲۳۸	اور اس کا حل	"	۲۵۵	محکمات اور متشابہات کی تشریح	۲۸۰
۲۳۹	برہ بن عازب کی حدیث پر اعتراض اور جوابات	۲۵۸	۲۵۶	یکون فی آخر الزمان دجالون کذابون	"
۲۴۰	بعض غلط فہمیوں کا ازالہ	۲۶۱	۲۵۷	لا تصدقوا أهل کتاب ولا یکتذبوهم	۲۸۱
۲۴۱	بعض سلف کے کلام سے غلط فہمی کا ازالہ	"	۲۵۸	علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين	۲۸۲
۲۴۲	روح کے مستقر کے بارے میں نصوص	۲۶۱	۲۵۹	حدیث افتراق امت	"
۲۴۳	میں تعارض نہیں	"	۲۶۲	ان الله لا یجمع امتی علی الضلالة	۲۸۳
۲۴۴	جسد مثالی کی بحث	"	۲۶۳	کلامی لایسغ کلام الله	۲۸۴

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۲۹۸	وضو مہمست النار	۳۱۲	۳۱۵	قبر پر ٹہنیاں گاڑنے کا حکم	۳۲۷
۲۹۹	لحوم اہل سے وضو کا حکم	۳۱۴	۳۱۶	تشکیث اجار وایتار کا حکم	۳۲۸
۳۰۰	مرابض اور مبارک میں نماز کا حکم	۳۱۵	۳۱۷	لاستنجوا بالردث	۳۵۰
۳۰۱	اذا وجد احدکم شیئاً فاشکل علیہ الخ	۳۱۶	۳۱۸	اذا خرج من الخلاء قال غفرانک	۳۵۱
۳۰۲	کیا ہر نماز کیلئے نیا وضو ضروری ہے؟	۳۱۹	۳۲۰	اس موقع پر استغفار کی وجہ	۳۵۲
۳۰۳	تحریم الکبیر وتخلیجہ التسليم	۳۱۸	۳۲۱	رآنی البنی علی اللہ علیہ وسلم وانا ابول قائماً	۳۵۳
۳۰۴	کیا دخول صلوۃ کے لئے صرف نیت کافی ہے؟	۳۲۱	۳۲۲	بیان جواز کی کچھ وضاحت	۳۵۴
۳۰۵	تکبیر تحریمہ شرط نماز ہے یا رکن؟	۳۱۹	۳۲۳	ففتح بھا فرجہ	۳۵۵
۳۰۶	تحریم کے الفاظ	۳۲۰	۳۲۴	استنجاء کی تین صورتیں	۳۵۶
۳۰۷	لفظ سلام کی حیثیت	۳۲۰	۳۲۵	جمع بین والماء والحجر کے چند دلائل	۳۵۷
۳۰۸	وکاء الہ العینان الخ	۳۲۲	۳۲۶	باب السواک	۳۵۸
۳۰۹	نوم ناقض وضوء ہے یا نہیں؟	۳۲۲	۳۲۷	سواک کی حیثیت	۳۵۹
۳۱۰	اذا من احدکم ذکرہ فلیتوضأ	۳۲۴	۳۲۸	سواک وضوء کی سنت ہے یا نماز کی؟	۳۶۰
۳۱۱	مس ذکر ناقض وضوء ہے یا نہیں؟	۳۲۴	۳۲۹	”عشر من الفطرة“ فطرة کا معنی	۳۶۱
۳۱۲	مس مرأة ناقض وضوء ہے یا نہیں؟	۳۲۸	۳۳۰	باب سنن الوضوء	۳۶۲
۳۱۳	حضرت عائشہؓ کے گھریلو باتیں نقل کرنے پر منکرین حدیث کے اعتراض کا جواب	۳۲۳	۳۳۱	اذا استيقظ احدکم من نومہ فلا یغسل	۳۶۳
۳۱۴	نجاست خارجہ من غیر السبیلین کا حکم	۳۳۲	۳۳۲	یدہ فی الاناء الخ	۳۶۴
	[باب آداب الخلاء]	۳۳۷	۳۳۳	قوائد حدیث بالا	۳۶۵
۳۱۵	مسند استقبال و استدبار قبلہ	۳۳۷	۳۳۴	مضمفہ واستنشاق کا حکم	۳۶۶
۳۱۶	مرابض صلی اللہ علیہ وسلم بقبرین	۳۳۷	۳۳۵	مضمفہ اور استنشاق کی کیفیت	۳۶۷
۳۱۷	”وما یغذبان فی کبیر“ کی تشریح	۳۳۷	۳۳۶	مسح رأس کے مسائل	۳۶۸

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۳۳۴	اقبل بمجاودا بر مقدم رأسہ	۳۴۷	۳۵۲	جنبی اور عائشہ کیلئے قرآن کا حکم	۳۸۷
۳۳۵	مسئلہ مسح جبیلین	"	۳۵۲	حنفیہ کے ہاں مادون آلائیہ پڑھنے کا حکم	۳۸۸
۳۳۶	قرأت جبرکی توجہات	۳۴۹	۳۵۲	معلمہ قرآن آیام حیض میں کیا کرے	"
۳۳۷	مسح علی الصائمہ کا حکم	۳۷۰	۳۵۵	دخول الحائض والجنب فی المسجد	۳۸۹
۳۳۷	لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه	۳۷۲	۳۵۶	بغیر طہارت کے مس مصحف کا حکم	۳۹۰
۳۳۸	تحلیل یحیہ کا حکم	۳۷۲			
۳۳۹	داڑھی کا حکم	"			
۳۴۰	وضو کا پانی کھڑا ہو کر پینا	۳۷۵	۳۵۷	"فشرت من وضوءہ" وضو کا معنی	"
۳۴۱	وضو میں کانوں کا حکم	"	۳۵۸	ماء مستعمل کا حکم	"
۳۴۲	وضو کے بعد استعمال منديل کا حکم	۳۷۷	۳۵۹	مہر نبوت کے متعلق کچھ حقائق	"
	باب الغسل	۳۷۹		حدیث بیضاویہ و حدیث قلین	۳۹۲
۳۴۳	انما الماء من الماء	"	۳۶۰	مسئلہ وقوع النجاسة فی الماء	"
۳۴۴	ثم يتوضأ كما يتوضأ للملوة	۳۸۰	۳۶۱	حنفیہ کے ہاں عشر فی عشر کے مدارقت	۴۰۳
۳۴۵	يتوضأ بالمد بغسل بالصابون	۳۸۱	۳۶۲	و کثرت ہونے کی وضاحت	"
۳۴۶	سئل عن الرجل يجد الببل	۳۸۲	۳۶۳	حدیث — انا نركب البحر الخ	۴۰۵
	باب نجاسة الجنب وما يباح له	۳۸۳	۳۶۴	فائده اولی — حاصل شدہ تعیین سائل	"
۳۴۷	يلطوف على نسائه بغسل واحد	۳۸۳	۳۶۵	فائده ثانیہ — منشأئ سوال	"
۳۴۸	ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۸۴	۳۶۶	فائده ثالثہ — ایک اشکال کا جواب	۴۰۶
۳۴۹	انبياء عليهم السلام کی قوت	"	۳۶۷	فائده رابعہ — ماء البحر کا حکم	"
۳۵۰	يذكر الله عز وجل على كل حيانه	۳۸۵	۳۶۸	فائده خامسہ — جواب میں الطاب کی وجہ	"
۳۵۱	غسل بغسل طهور المرأة	۳۸۶	۳۶۹	فائده سادسہ — بحری جانوروں کا حکم	۴۰۷
			۳۷۰	فائده سابعہ — "الحل ميتة" کا مقابل بطل	۴۰۹

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۳۷۱	فائدہ ثامنہ ایک اشکال کا جواب	۴۱۰	۴۰۰	مسح علی الخفین کا ثبوت	۴۳۵
۳۷۲	حدیث لیسنۃ الجح	"	۴۰۱	توقیت المسح کی بحث	۴۳۶
۳۷۳	نبیہ زمر سے وضو کا حکم	"	۴۰۲	حضرت عبدالرحمن بن عوف کی امامت کا	۴۳۸
۳۷۴	سورہرہ کا حکم	۴۱۴	۴۰۳	واقعہ اور ایک اشکال کا جواب	۴۳۸
۳۷۵	سورسباع کا حکم	۴۱۶	۴۰۴	موزوں پر مسح کی بحث	۴۳۹
	باب تطہیر الخبسات	۴۱۸	۴۰۵	جرالوں پر مسح کی بحث	۴۴۰
		۴۱۸	۴۰۶	جو توں پر مسح کا حکم	۴۴۱
۳۷۶	اذا شرب القلب فی الماء احدکم	"	۴۰۷	باب التیمم	۴۴۲
۳۷۷	ولوغ کلب کے متعلق تین اختلافی مسائل	"	۴۰۸	مدیث اکبر میں تیمم کافی ہے یا نہیں؟	۴۴۲
۳۷۸	قام الائی فال فی المسجد الخ	۴۲۱	۴۰۹	کیفیت تیمم	۴۴۵
۳۷۹	تطہیر ارض کا طریقہ اور اس میں اختلاف	"	۴۱۰	تعداد ضربات میں اختلاف	"
۳۸۰	منی ظاہر ہے یا نجس؟	۴۲۳	۴۱۱	محل مسح میں اختلاف	"
۳۸۱	کان المحسن بن علی فی حجر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۴۲۵	۴۱۲	قلوہ قائلیم اللہ کی تشریح	۴۴۷
۳۸۲	بول غلام اور بول جاریہ کا حکم	"	۴۱۳	انما شفاء العی السؤل	۴۴۸
۳۸۳	انی طیل ذلی واششی فی المكان القذر الخ	"	۴۱۴	تیمم کرنے کے پانی مل جائے تو کیا حکم ہے؟	"
۳۸۴	"یطہرہ ما بعدہ" کے مطالب	۴۳۰	۴۱۵	باب الغسل المسنون	۴۵۰
۳۸۵	ان لا تشفعوا باہباب ولا عصب	۴۳۱	۴۱۶	غسل یوم جمعہ کا حکم	"
۳۸۶	جلد میتہ کا حکم	"	۴۱۷	غسل یوم جمعہ کی سنت یا صلوٰۃ جمعہ کی	۴۵۱
۳۸۷	عصب میتہ کا حکم	۴۳۲	۴۱۸	ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل من اربع	۴۵۲
۳۸۸	لابأس ببول یا یوکل لحمہ	۴۳۳	۴۱۹	"من غسل المیت" کا مطلب	"
۳۸۹	بول یا یوکل لحمہ کا حکم	"	۴۲۰	باب الحیض	۴۵۳
	باب المسح علی الخفین	۴۲۵			

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۴۱۸	حیض کا لغوی معنی	۴۵۴		کتاب الصلوة	
۴۱۹	ممنوعات حیض	"		باب المواقیت	
۴۲۰	ان الیحد اذا احاضت المرأة فیم لم یواکوها	۴۵۵	۴۴۳	نمازوں کے اوقات صحت.	۴۶۳
۴۲۱	"أفلا نجتمعن" کا مطلب	"	۴۴۰	انتہاء وقت نہر کی وضاحت.	۴۶۴
۴۲۲	استماع بالمائض کا حکم	۴۵۷	۴۴۱	خشق کی تفسیر میں اختلاف	۴۶۹
۴۲۳	من اتی عائضاً وادامرة فی دبرها الخ	"	۴۴۲	فانھا تطلع بین قرنی الشیطان.	۴۸۲
۴۲۴	وطی فی الدبر کی حرمت	۴۵۹	۴۴۳	حدیث امامت جبرئیل	"
۴۲۵	"قد کفر بما انزل علی محمد" کے مطالب	"	۴۴۴	اقداء المغفر خلف المتغفل	۴۸۳
۴۲۶	اذا وقع الرجل باهله وصی مائض فلیتصدق الخ	"	۴۴۵	ان عمر بن عبد العزیز اخر العصر شیئاً الخ	۴۸۴
۴۲۷	وطی فی الحیض پر کفارہ کی بحث	"	۴۴۶	"اعلم ما تقول" کا مطلب	"
	باب المستحاضة	۴۶۱	۴۴۷	کان قدر صلوة رسول صلی اللہ علیہ وسلم	
۴۲۸	استحاضہ کی لغوی بحث	"	۴۴۸	الفہر فی الصیف ثلثتہ اقسام	
۴۲۹	استحاضہ کا اصطلاحی معنی	"		باب تعجیل الصلوة	۴۸۵
۴۳۰	حکم استحاضہ	۴۶۲	۴۴۹	کان یکرہ النوم قبلھا والحیث بعدھا	۴۸۵
۴۳۱	مستحاضہ کی اقسام اور ان کے احکام	"	۴۵۰	سجدنا علی ثیابنا اتقاء الحسرة	"
۴۳۲	تمیز بالالوان کی بحث	۴۶۴	۴۵۱	ظہر کا وقت مستحب	۴۸۶
۴۳۳	مستحاضہ کے لئے نماز پڑھنے کا طریقہ	"	۴۵۲	"فان شدة الحر من فیح جہنم پر اشکاف	۴۸۷
۴۳۴	"جمع بین الصلوتین بفصل" اور غسل نکل	۴۶۹	۴۵۳	جوابات	
۴۳۵	صلوة "والی روایات کے محامل	"	۴۵۴	عصر کا وقت مستحب	۴۸۹
۴۳۶	انما هذه ركضة من ركضات الشیطان	۴۷۰	۴۵۵	من ترك صلوة العصر فقد جبط عمله کافراً	۴۹۱
۴۳۷	فیضی ستہ ایام او سبعتہ ایام	"	۴۵۶	یصلون العتمة الخ	
۴۳۸	وهذا العجب الامرین الی	۴۷۱			

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۴۵۷	عشاء کو عتمہ کہنے پر اشکال و جواب	۴۹۱	۵۱۲	باب فی فضل الاذان و اجابۃ المؤذن	۵۱۲
۴۵۸	فجر کا وقت مستحب	"	"	حکم اجابت اذان	"
۴۵۹	اسفار کے معنی پر بحث	۴۹۳	۵۱۳	اجابت کے الفاظ	۵۱۳
۴۶۰	کیف انت اذا کانت علیک امراء الخ	۴۹۴	۵۱۴	بین کل اذانین مسلوۃ الخ	۵۱۴
۴۶۱	من ادرک رکعة من الصبح الخ	۴۹۵	"	مغرب سے پہلے نفل کا حکم	"
۴۶۲	آئمہ کے ہاں حدیث کے محامل	۴۹۶	۵۱۶	الامام من من والمؤذن مؤتمن	۵۱۶
	باب الاذان	۵۰۱	"	واخذ مؤذنا لایاخذ علی اذانہ اجسرا	"
۴۶۳	اذان کا لغوی و اصطلاحی معنی	"	"	اذان و اقامت پر اجرت کا حکم	"
۴۶۴	اذان کی مشروعیت کب ہوئی	"	۵۱۷	باب فیہ فصلان	۵۱۷
۴۶۵	مشروعیت اذان کا سبب	"	"	الاذان قبل طلوع الفجر	"
۴۶۶	حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی بجائے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے	۵۰۲	۵۱۸	حدیث لیلة التعرّیس	۵۱۸
۴۶۷	اذان کہلوانے کی وجہ	"	"	فلیصلھا اذا ذکرھا	"
۴۶۸	صحابی کفہ غواب پر شرعی مسئلہ کی بنیاد	"	۵۱۹	باب المساجد و مواضع الصلوة	۵۱۹
۴۶۹	کیسے رکھی؟	"	۵۱۹	اے اللہ علیہ وسلم نبی بیت اللہ کے اندر نماز پڑھی	۵۱۹
۴۷۰	اذان کے لفظی و معنوی محاسن	۵۰۳	۵۲۰	یا نہیں؟	۵۲۰
۴۷۱	اذان کی حیثیت	"	۵۲۱	لا تشد والرجال الا الی ثلثۃ مساجد	۵۲۱
۴۷۲	تعداد کلمات اذان میں اختلاف اور ترجیع کی بحث	۵۰۴	۵۲۲	ما بین بیتی ومنبری روفۃ من ریاض الجنۃ	۵۲۲
۴۷۳	ذکر والار والنا قوس ف ذکر والیھو والنصارى	۵۰۶	۵۲۳	فعلت ما فی السموات والارض	۵۲۳
۴۷۴	کلمات اقامت میں اختلاف	۵۰۷	"	ای مسجد وضع فی الارض اذل	"
۴۷۵	”الا الاقامة“ کا مطلب	۵۰۸		باب البستر	
۴۷۶	تثویب کا معنی اور حکم	۵۱۰			
۴۷۷	غیر مؤذن اقامت کہہ سکتے یا نہیں؟	۵۱۱			

نمبر شمار	عنوانات	صفحات	نمبر شمار	عنوانات	صفحات
۴۸۰	ستر عورت نماز کیلئے شرط ہے یا نہیں؟	۵۲۳	۵۰۸	ترک رفع یدین کے چند دلائل	۵۴۰
۴۹۰	مقدار ستر	۵۰۹	۵۰۹	حدیث ابن عمر پر عمل کرنے میں چند اذکار	۵۴۵
۴۹۱	یصلیٰ فی ثوب واحد مثلاً	۵۲۴	۵۱۰	وجہ ترجیح ترک رفع یدین	۵۴۶
۴۹۲	سدل فی الصلوٰۃ	۵۱۱	۵۱۱	لم یغض حتیٰ یتوی قاعنا	۵۴۹
۴۹۳	یصلیٰ باصحابہ از خلع نعلیہ	۵۱۲	۵۱۲	نہوض علی صدر القدین یا جلد ستر آہ	۵۵۰
	باب السترۃ	۵۲۵	۵۱۳	نماز میں ہاتھ باندھنے کے مسائل	۵۵۰
۴۹۴	”فان ابیٰ فلیقاتلہ“ کے مطالب	۵۱۴	۵۱۴	۱. وضع الیدین یا ارسال الیدین	۵۵۱
۴۹۵	تقطع الصلوٰۃ المرأة والحمار والکلب	۵۲۶	۵۱۵	۲. نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں	۵۵۱
۴۹۶	خط سترہ کے قائم ہو سکتے ہیں یا نہیں؟	۵۲۷	۵۱۶	۳. ہاتھ باندھنے کی کیفیت	۵۵۱
	باب صفۃ الصلوٰۃ	۵۲۸	۵۱۷	افضل الصلوٰۃ طول القنوت	۵۵۲
۴۹۷	حدیث مسنی الصلوٰۃ	۵۲۹	۵۱۸	الصلوٰۃ مشیٰ مشنی تشدد فی کل رکعتیں	۵۵۲
۴۹۸	نماز میں تعدیل ارکان کا حکم	۵۳۱	۵۲۸	باب ما یقرأ بعد التکبیر	۵۵۴
۴۹۹	کیفیت قعود فی التشہد	۵۳۲	۵۲۹	رکوع، قوم، جلد اور سجود وادہ ہونیوالی	۵۵۴
۵۰۰	دکان ینحی عن عقبہ الشیطان	۵۳۳	۵۳۱	دعاؤں کا حکم	۵۵۴
۵۰۱	نماز میں رفع یدین کے مسائل	۵۳۴	۵۳۲	باب القراء فی الصلوٰۃ	۵۵۶
۵۰۲	تکبیر تحریر کے وقت رفع یدین کا حکم اور طریقہ	۵۳۵	۵۳۳	نماز میں کتنی رکعات میں قرأت فرض ہے	۵۵۶
۵۰۳	رفع یدین کی بعض حکمتیں	۵۳۶	۵۳۴	مقدار فرض قرأت	۵۵۶
۵۰۴	نماز میں کتنی جگہ رفع یدین کرنا چاہیئے	۵۳۷	۵۳۵	قرآۃ خلف الامام	۵۵۷
۵۰۵	مذہب ائمہ	۵۳۸	۵۳۶	مذہب ائمہ اربعہ	۵۵۷
۵۰۶	حیثیت اختلاف	۵۳۹	۵۳۷	اختلاف کی حیثیت	۵۵۷
۵۰۷	اس سلسلہ میں روایات پر بحث	۵۴۰	۵۳۸		۵۵۷

صفحہ	عنوانات	نمبر شمار	صفحہ	عنوانات	نمبر شمار
۵۷۹	قوائد متعلقہ آئین		۵۹۲	دلائل اخاف	۵۲۲
"	لغوی بحث	۵۲۹	۵۷۰	آثار مصائب	۵۲۵
"	آئین کے فضائل	۵۳۰	"	قیاس اور عقل و جوہ ترجیح	۵۲۶
"	آئین مقتدی کہے یا امام و مقتدی دونوں؟	۵۳۱	۵۷۱	جوابات اولہ مضمون	۵۲۷
"	اگر امام آئین کہے تو مقتدی کہے یا نہ؟	۵۳۲		بسم اللہ کے متعلق مسائل	۵۲۸
۵۸۰	مقتدی امام کے ساتھ آئین کہے یا بعد میں؟	۵۳۳	۵۷۷		
"	آئین سرائیکی چاہیے یا جبراً؟	۵۳۴			
۵۸۱	اخفا آئین کے چند دلائل	۵۳۵			

تقریب و تعارف (از مرتب)

حامداً و مصلیاً و مسلماً۔ برصغیر پاک و ہند کے مدارس دینیہ اور خصوصاً دارالعلوم دیوبند سے علمی اور فکری طور پر وابستہ مدارس کے نصاب میں جو علم، آخری توجہ کا مرکز اور محور بن جاتا ہے، وہ مسلم حدیث ہے۔ چنانچہ ان مدارس میں تعلیم کا آخری سال اسی مبارک علم کی تحصیل کے لئے وقف ہوتا ہے۔ جس کو ”دورہ حدیث شریف“ کہا جاتا ہے۔ اس میں اساتذہ کرام ہر باب کی اہادیث پر حدیث، اصول حدیث، فقہ اور اسماء الرجال وغیرہ ہر پہلو سے سیر حاصل بحث اور اپنے تحقیقی مطالعوں کا بخوبی پیش فرماتے ہیں جس سے طلباء میں علم حدیث کے ساتھ ایک خاص مناسبت پیدا ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ چودہویں صدی ہجری میں برصغیر پاک و ہند کے علماء نے اس علم کی جو خدمات سرانجام دی ہیں ان کا اعتراف بلا درعرب کے بہت سے علماء نے بھی کیا ہے۔ چنانچہ مہر کے مشہور تجدید پسند عالم اور محدث السید رشید رضا فرماتے ہیں۔ ولولا عنایة إخواننا علماء الهند بعلم الحديث في هذا العصر لقضى عليهما بالزوال من أمصار الشرق، فقد ضعفت في مصر والشام والعراق والحجاز منذ القرن العاشر للهجرة، حتى بلغت منتهمي الضعف في أوائل هذا القرن الرابع عشر (مقدمہ مفتاح کنوز السنۃ)

دورہ حدیث سے پچھلے سال میں حدیث کے مقبول اور جامع منتخب مجلہ ”مشکوٰۃ المصابیح“ کا درس ہوتا ہے جس کا مقصد طلباء کو دورہ حدیث کے لئے تیار کرنا اور ان میں دورہ حدیث والے سال بیان ہونے والے فنی مباحث کو اچھی طرح سمجھنے کی استعداد پیدا کرنا ہے۔ اسی وجہ سے اس درجہ کو ”درجہ موقوف علیہ“ کہا جاتا ہے۔ اور اسی مناسبت سے دورہ حدیث کے مباحث نسبتاً کم بسط و تفصیل کے ساتھ درس مشکوٰۃ کے دوران بھی بیان کئے جاتے ہیں اور طلباء میں ان مباحث کو قلمبند کر کے اپنے پاس محفوظ رکھنے کا رواج بھی چلا آ رہا ہے۔ یہ تقریریں امتحانات کے علاوہ مستقبل کی عملی زندگی میں بھی معادن ثابت ہوتی ہیں۔

استاذی والدی المکرم شیخ الحدیث حضرت مولانا نذیر احمد صاحب مداد۔ کجاہم کے درس حدیث کا شمار بھی پاکستان کے اہم اور مقبول ترین دروس حدیث میں ہوتا ہے خصوصاً آپ کا درس مشکوٰۃ آپ کے طویل تدریسی و تحقیقی تجربہ و مطالعہ اور دیگر بہت سی خصوصیات کی بنا پر ملک کے صف اول کے چند گنتی کے درسوں میں سے ایک ہے اسی وجہ سے ہر سال طلباء حدیث کی ایک اچھی خاصی تعداد اپنی علمی پیاس

آپ کے درس کی اسی مقبولیت کی بناء پر جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد میں زیر تعلیم طلباء کے پاس طلباء اور اساتذہ کرام کی طرف سے اس قسم کی فرمائشیں اکثر آتی رہتی ہیں کہ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کی مشکوٰۃ، جامع ترمذی یا صحیح بخاری کی تقریر فوٹو سیٹ کر کر بھیجیں چنانچہ سالہا سال سے ان تقریرات کی فوٹو سیٹ کا پیاں مختلف مدارس کے اساتذہ و طلباء میں پھیلی ہوئی ہیں ان سے استفادہ جاری ہے۔ دوسری طرف خود طلباء جامعہ بھی علمی استعداد اور وقت تحریر کی کمی کو وجہ سے یہ تقاریر ساتھ ساتھ قلمبند کرنے میں دقت محسوس کرتے تھے۔ بہت سے طلباء دوسرے ساتھیوں کی لکھی ہوئی کاپیوں کی فوٹو سیٹ پر انکفاء کرتے تھے۔ اس صورت حال کی بناء پر عرصہ سے یہ ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ ان تقریروں کو مرتب کر کے کتابی شکل میں شائع کر دیا جائے لیکن بوجہ یہ کام مؤخر ہونا لگا۔

گزشتہ سال طباء کے شدید اصرار کی بناء پر حضرت دامت برکاتہم نے ان تقریروں کو مرتب کرانے کا ارادہ فرمایا۔ اس مقصد کے لئے سب سے پہلے تقریر مشکوٰۃ المصابیح کا انتخاب کیا گیا اور اس کے ابتدائی حصہ کی ذمہ داری عزیزم مولوی محمد مجاہد سلمہ کو سونپی گئی۔ چنانچہ انہوں نے تھوڑی مدت میں بہت اچھے انداز میں اس کام کو حدیث انما الاعمال بالنیات اور کتاب الایمان کے ابتدائی مباحث تک پہنچایا۔ اس کے بعد حدیث جبرئیل سے آگے یہ کام احقر کے ناتواں کندھوں پر ڈالا گیا۔ اپنی علمی بے ٹائیگی کے باوجود تعمیل ارشاد کو باعث سعادت سمجھتے ہوئے تو کلاً علی اللہ اور حضرت دامت برکاتہم کی رہنمائیوں کی توقع پر احقر نے یہ کام شروع کر کے ”باب القرۃ فی المسلوۃ“ کے آخر تک پہنچایا۔

اس کتاب میں ترتیب کے وقت مختلف سالوں میں طلباء کی لکھی ہوئی کاپیاں پیش نظر رہیں۔ ان سب کاپیوں سے ضروری مضامین اخذ کر کے ان کو مناسب ترتیب دی گئی جہاں کہیں کسی حدیث کا حوالہ آیا اصل ماخذ سے دیکھ کر _____ حاشیہ میں اس کا حوالہ مع صفحہ نمبر وغیرہ دے دیا فقہی مسائل میں ذکر کردہ مذاہب کا بھی حوالہ دیا گیا ہے۔ بعض مقامات پر بالکل مکمل تفسیر کی بھی کاپی میں نہیں ملی ایسے موقع پر مختلف کاپیوں سے جتنا کچھ مواد ملا، مناسب ترتیب کے ساتھ پیش کر دیا گیا ہے۔ ایسی صورت حال ”باب الاعتصام بالکتاب“ اور کتاب العلم میں پیش آئی ہے کیونکہ یہاں پر مباحث اور مضامین کچھ اس نوعیت کے ہوتے ہیں کہ طلباء ان کو قلمبند کرنے کی بجائے پوری توجہ سے سن کر اپنے دلوں میں اتارنے کی کوشش کرتے ہیں۔ بہر حال جتنا کچھ پیش کر دیا گیا ہے وہ بھی انشاء اللہ کافی حد تک مفید ثابت ہوگا۔

یہاں پر عرض کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کسی استاذ کے درس میں بیان کردہ معلومات و مضامین کو تو کتابی شکل میں پیش کیا جاسکتا ہے لیکن ایک بڑے اور تجربہ کار استاذ کی درسی خصوصیات حوالہ قلم نہیں کیجا سکتیں۔ بلکہ ان سے مستفید اور لطف اندوز ہونے کا طریقہ صرف مشاہدہ کرنا اور خود چمکنا ہی ہے۔ اس لئے اس مجموعہ کے متعلق یہ دعویٰ تو نہیں کیا جاسکتا کہ اس میں آپ کے درس کی مکمل تصویر کشی کر دی گئی ہے۔ البتہ اپنی استعداد کی حد تک اس بات کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ آپ کے بیان کردہ مضامین پیش کر کے آپ کے درس کی ایک جھلک پیش کر دی جائے جو طلباء موقوف علیہ دورہ حدیث شریف کے لئے امتحانی نقطہ نگاہ سے بھی مفید ثابت ہو اور علم حدیث اور دورہ حدیث شریف کے ضمن میں بیان ہونے والے فنی مباحث کے ساتھ مناسبت پیدا کرنے کا ذریعہ بھی۔

ویسے تو اس قسم کے تقریری مجموعوں میں کچھ غلطیاں اور غزشتیں رہ جانا ناگزیر ہوتا ہے لیکن جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا کہ یہ کام مجھ جیسے ہبیدست علم کے ہاتھوں مختصر مدت میں انجام پایا ہے۔ اس لئے پوری کوشش کے باوجود بھی عین ممکن ہے کہ اس میں علمی غلطیوں کا بھی گم گئی ہوں۔ خصوصاً زبان و بیان کی خامیاں اصحاب ذوق پر بار ہو سکتی ہیں، کتابت وغیرہ کی غلطیوں وغیرہ کا بھی امکان ہے۔ اس سلسلہ میں اہل علم، اساتذہ کرام اور طلباء کی آراء اور مشوروں کو قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے درس کا چند خصوصیات جنہیں احقر جیسے بے ذوق نے بھی ماضی طور پر محسوس کیا ہے مختصراً ذکر کر دی جائیں۔

۱۔ آپ کو حق تعالیٰ نے ایسا طریقہ تفہیم عطاء فرمایا ہے کہ مشکل سے مشکل مباحث بھی طلباء کو بڑے سہل اور دل نشین انداز سے سمجھائیے ہیں۔ ایک ہی مسئلہ کو مختلف پیرایوں میں بیان فرماتے رہتے ہیں تاکہ یہ الطینان ہو جائے کہ کم ذہن طلباء بھی سمجھ گئے ہیں۔

۲۔ طویل مباحث کو آخر میں اس انداز سے سمیٹ دیتے ہیں کہ طلباء ان کو درگاہ ہی میں یاد کر لیتے ہیں۔
۳۔ آپ کے درس میں ایسی دلچسپی اور کشش ہوتی ہے کہ گفتگوں سبق جاری رہنے کے باوجود طلباء اکتاہٹ محسوس نہیں کرتے۔

۴۔ علم حدیث سے متعلق اہم اور بنیادی کتابوں کا گاہ بگاہ تعارف بھی کراتے رہتے ہیں۔ اس مقصد کے لئے اہم مباحث میں جن کتابوں کا حوالہ دینا ہوتا ہے وہ کتابیں درگاہ میں سگوا کر طلباء کے سامنے اس کی متعلقہ عبارت پڑھتے ہیں اور اس کے ساتھ اس کتاب کا اجمالی تعارف بھی کرا دیتے ہیں۔

۵. اس دور کے اہم دینی فتنوں پر مناسب موقعوں پر علمی انداز میں مفید تبصرے بھی فرماتے رہتے ہیں۔
۶. موضوع سے متعلق صرف روایتی مباحث پر اکتفا نہیں فرماتے بلکہ تزکیہ نفس و احسان کے متعلق بھی کچھ فرماتے رہتے ہیں اور زیر دررس حدیث کا طلباء کی عملی زندگی سے تعلق بھی واضح فرماتے رہتے ہیں۔
۷. اخلاص و ولایت، دینی خدمت کے لئے ہر قسم کے دنیوی مفادات کی قربانی کا جذبہ، جزئی امور میں اختلاف رائے کے باوجود علماء اہل حق کا احترام وغیرہ امور کے متعلق اللہ والوں اور خصوصاً اکابر علماء دیوبند کے ایمان افسوز واقعات بھی گاہ بگاہ بیان فرماتے رہتے ہیں۔
۸. موقوف علیہ اور دورہ حدیث شریف چونکہ دینی مدارس میں عموماً تسلیم کے آخری مراحل ہوتے ہیں اس کے بعد طلباء کو اہم دینی ذمہ داریاں سنبھالنی ہوتی ہیں، اس لئے گاہے گاہے اپنے تجربات اور ارشادات اکابر کی روشنی میں مستقبل میں دینی علمی کام کرچکے لئے مفید ہدایات سے طلبہ کو نوازتے رہتے ہیں۔
- یہ چند خصوصیات ہیں جو بطور مثال ہمیش کی گئی ہیں اور جنہیں اس مجموعہ میں نہیں سمویا جاسکا۔ دُعا ہے کہ حق تعالیٰ اس حقیر کوشش کو اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت مطلق فرمائیں اور اپنی عزادار کو انائیاں معلوم نبوت کی خدمت میں فخر کریں تو فی حق مطاء فرمائیں۔ قارئین سے بھی دُعاؤں کی عاجزانہ درخواست ہے۔

اعتر محمد زراہد مخفر لہ

تقدیم

از صاحب المالی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط
نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد

حق تعالیٰ نے محض اپنے فضل سے عرصہ دراز سے مشکوٰۃ المصابیح پڑھانے کی توفیق مرحمت فرمائی ہے۔ اس میں اپنی استطاعت کی حد تک طلبہ کرام میں ذوق حدیث پیدا کرنے کی پوری کوشش کی جاتی ہے۔ کافی تعداد میں طلبہ تقریرات کو ضبط کرنے کی سعی کرتے رہتے ہیں۔

عام طور پر لکھنے والوں کے پاس دو قسم کی بیاضات ہوتی ہیں۔ الفاظ حدیث کا ترجمہ تشریح اور ترجمہ سے متعلق صرف نحو بلاغت وغیرہ صفوں کے قواعد کی مباحث، ضمنی نکات، اس قسم کے امور کی املاء نہیں کر دائی جاتی طلبہ خود ان کو ضبط کر لیتے ہیں جو اس وقت نہیں لکھ سکتے وہ دوسروں کی کاپیوں سے بعد میں نقل کر لیتے ہیں۔

شروع میں مقدمہ حدیث، فوائد دیباچہ، کلامی و فقہی مباحث، اختلافی مسائل میں ائمہ کے مذاہب دلائل و ترجیحات وغیرہ اہم مضامین کو املاء کر دئیے جاتے ہیں۔ اس حصہ کو تقریباً سب طلبہ لکھتے ہیں۔ سالہا سال سے ان دونوں حصوں کی یا صرف املائی حصہ کی فوٹو سیٹ کاپیاں طلبہ اور مدرسین میں کافی چل رہی ہیں ان کی طباعت کے تقاضے بھی چلتے رہے ہیں۔ لیکن اپنی طرف نسبت ہونے کے اعتبار سے اس تقاضا کو قابل اعتناء نہیں سمجھا گیا۔

اب حالت یہ ہے کہ کافی طلبہ ایسے آجاتے ہیں جو املاء والے حصہ کو بھی مناسب رفتار سے ضبط نہیں کر سکتے۔ ان کی رعایت ترک کر کے تیز چلنا بھی طبیعت پر گراں گزرتا ہے رعایت کرنے سے سست روی اتنی ہو جاتی ہے کہ کتاب نہیں چلتی۔ دو تین سال سے یہ مسئلہ زیادہ درپیش ہے۔ گذشتہ سال کے طلباء نے زوردار درخواست کی کہ کم از کم املاء والے حصہ کی طباعت ہو جائے تو آسانی پیدا ہو جائے گی اس کی ضرورت کا خود بھی شدید احساس پیدا ہوا۔ یہی امر اس کی اشاعت کا محرک اصلی بنا ہے۔ طباعت کے بعد بھی طرز تعلیم و تفہیم وہی رہے گا جو پہلے تھا اطمینان سے تمام مباحث کی تقریرات مناسب تکرار کے ساتھ اس انداز سے چلتی رہیں گی جن کو متوسط لکھنے والے ضبط کر سکیں گے۔ البتہ اب اس مُفطر سست روی کی ضرورت نہیں رہے گی۔

اشاعت کے انداز میں کافی ذہنی کشمکش رہی اگر تقریری اور املائی حصہ دونوں کی اشاعت ہوتی ہے

توضاحت بہت ہی بڑھ جاتی ہے۔ اگر اردو ترجمہ کا بھی التزام کر لیا جاتا ہے تو طوالت میں اور بھی اضافہ ہو جاتا ہے اگر صرف اطلائی حصہ کی طباعت ہوتی ہے تو زیادہ زور دار اور زیادہ نافع حصہ رہ جاتا ہے۔ ترجمہ کی ضرورت بھی شدت سے محسوس کی جا رہی ہے۔

کافی خورد و خوض کے بعد یہ طے ہوا کہ فی الحال ترجمہ کے بغیر اطلائی حصہ پورا اور تقریری حصہ کی اہم مباحث مرتب کر کے طبع کرادی جائیں باقی خدمات دوسرے موقع کے لئے ملتوی کر دی جائیں۔

خیال یہ ہے کہ مشکوٰۃ شریف کی دو خدمتیں اور ہونی چاہئیں ایک یہ کہ باحمارہ مطلب خیر ترجمہ اور مختصر فوائد زیب قریاس کر کے منظر عام پر لائے جائیں دوسری خدمت یہ کہ اس مبارک کتاب کی تمام مندرجہ احادیث کی تشریح میں محدثین، فقہاء اور شارحین کی تمام کادشوں کا باب عام فہم اردو میں باحوالجات منضبط ہو جائے دوسری نوعیت کی خدمت کا آغاز کیا ہے۔ لیکن سرمدت یہ کام التواء میں ہے ایک تو نئے مدرسہ کی مصروفیات کی کثرت کی وجہ سے دوسرے فی الحال کتب خانہ ایسی تالیف کے لئے ناکافی ہونے کی بنا پر لعل اللہ یحدث بعد ذالک امراً۔ بہر حال یہ دو باتیں عزائم میں داخل ہیں۔ حق تعالیٰ انہیں پورا کرنے یا کرانے کی توفیق مرحمت فرمائیں جس کیفیت سے تقریرات مشکوٰۃ مرتب کر کے شائع کرنا طے کیا گیا تھا اس قدر کے پاس اس کی ترتیب کے لئے قطعاً کوئی گنجائش نہیں تھی مصروفیت کے علاوہ انتہائی کوتاہ قسم بھی ہوں لکھنؤ میں بیان کر دینا آساں ہے۔ ایک دو صفحے لکھنا گراں ہے۔

ترتیب و مراجعت کا کام جامع الکملات حضرت مولانا محمد تقی صاحب عثمانی مدسلا کی اجازت و مشورہ سے عزیزم مولوی حافظ محمد مجاہد سلمہ کے حوالے کیا گیا۔ رمضان شریف کی رخصتوں میں دارالعلوم کراچی میں تخصص کے نئے سال کے کام کے آغاز تک انہوں نے کچھ حصہ مرتب کر لیا۔ اس کے بعد عزیزم مولوی حافظ محمد زاہد سلمہ انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد سے گرمیوں کی رخصتوں پر آئے پہلی جلد کے باقی مباحث کی ترتیب انہوں نے کی۔ ماشاء اللہ دونوں نے نہایت سلیقہ و محنت سے میری توقع سے زیادہ اچھا کام کیا ہے۔ اللہم زد فزد۔ انشاء اللہ ان کی یہ محنت کامیاب اساذمیت بننے میں مدد معادن ثابت ہوگی۔

اہم کمی | تقریر سبقت اور تصنیف میں نمایاں نسر ق ہوتا ہے۔ تصنیف میں جس قدر تحقیق و مراجعت کا اہتمام ہوتا ہے اس قدر تقریر سبقت میں نہیں گواں مطبوعہ تقریرات کی حیثیت تصنیف کی نہیں امالی کی ہے تاہم امالی میں بھی تحقیق و مراجعت کا پورا اہتمام ہو جائے تو نافعیت و دو ثوق بڑھ جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں مجھے خود ماخذ کی طرف رجوع کرنا مناسب تھا لیکن مصروفیات کی بنا پر ایسا ہونا ممکن نہ تھا اور اس انتظار میں

اس کام کو لٹکائے رکھنا بھی مناسب نہ تھا۔

اس لئے یہی کرنا پڑا کہ ان دونوں عزیزوں کی مراجعت پر اعتماد کر کے اسے شائع کر دیا جائے منظر عام پر آنے کے بعد انشاء اللہ ناظرین کرام کے مفید مشورے تنبیہات، مسامحت و اغلاط کی نشاندہی کی روشنی میں آئندہ ایڈیشن میں اصلاحات کر لی جائیں گی۔ اس لئے بعد ادب التماس ہے کہ ناظرین اس سلسلے میں غل سے کام نہ لیں۔ اس کے نقائص دور کرنے کے لئے رہنمائی فرما کر شکریہ و دعاء کا موقع دیں۔ حق تعالیٰ اس خدمت کو نافع و مقبول بنائیں۔ آمین۔

احقر نذیر احمد غفرلہ
مدیر خدام الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ
فیصل آباد

مستور

مقدمہ

کتاب شروع کرنے سے پہلے حدیث کی تعریف غرض، موضوع، اہمیت، اس کے اقسام و احکام، حجیت حدیث، منکرین حدیث کے شبہات کے جوابات، حجیت خبر واحد، آداب طلب حدیث وغیرہ ضروری عنوانات پر مختصر گفتگو کی جائے گی تاکہ اس مبارک و مقدس علم کی عظمت و نشین ہو جائے اور مطالب کتاب علی و جل البصیرۃ سمجھ جاسکیں۔

علم حدیث کی تعریف | النبی ﷺ وافعاله۔ آنحضرت ﷺ کی تعریف یوں کی ہے ”الحديث اقوال

داخل ہے۔ اس لئے الگ لفظ لانے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ آنحضرت کے احوال حدیث میں داخل ہیں یا نہیں علماء اصول فقہ کے ہاں اسکی تفصیل یہ ہے کہ احوال کی دو قسمیں ہیں احوال اختیاریہ جیسے نماز، روزہ وغیرہ احوال غیر اختیاریہ جیسے عید شریف۔ آنحضرت کے احوال اختیاریہ حدیث میں داخل ہیں لیکن ان کو داخل کرنے کے لئے جدا لفظ لانے کی ضرورت نہیں یہ افعال میں داخل ہیں۔ آنحضرت ﷺ کے احوال غیر اختیاریہ کو ان حضرات کی اصطلاح میں حدیث نہیں کہا جاتا علمائے حدیث کی اصطلاح میں حدیث کی تعریف یوں ہے۔ ”الحديث اقوال النبی وافعاله واحواله“۔ ان حضرات کے نزدیک آنحضرت ﷺ کے احوال اختیاریہ و غیر اختیاریہ سب حدیث میں داخل ہیں۔ اس لئے ان سب کو داخل کرنے کے لئے ایک مستقل لفظ (احوال) لایا گیا۔ فریقین کے اختلاف تعبیر کا منشاء اختلاف نظر ہے دونوں کی نظر الگ الگ ہے اصولیین کی نظر استنباط احکام پر ہے وہ اپنی اصطلاح میں حدیث کا اطلاق آنحضرت ﷺ کے احکام کی انہی چیزوں پر کریں گے جن سے احکام کا استنباط ہو سکتا ہے۔ اور وہ چیزیں اقوال، افعال اور احوال اختیاریہ ہیں۔ چنانچہ ان تینوں کو حدیث میں داخل کر دیا۔

آنحضرت ﷺ کے احوال مقدمہ جو غیر اختیاری ہیں ان کا استنباط احکام میں داخل نہیں اس لئے اصولیین کے ہاں یہ حدیث میں داخل نہیں۔ علمائے حدیث کی غرض یہ ہے کہ ہم آنحضرت ﷺ کے تمام منہات اور مضامین خواہ وہ اقوال ہوں خواہ افعال خواہ احوال اختیاریہ ہوں یا غیر اختیاریہ سب کو جمع کر کے امت تک پہنچا دیں اس لئے اپنی غایت پر نظر رکھتے ہوئے ان حضرات نے حدیث کی تعریف ایسی کی ہے جس میں نبی کریم ﷺ کے جمع منہات داخل ہو جائیں یہ اختلاف اختلاف عبارات لاختلاف الاعتبار کے قیاس سے ہے۔

لے تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیں مقدمہ فتح الملہم ص ۲۔

حدیث اور خبر میں نسبت | حدیث اور خبر میں کیا نسبت ہے؟ اس میں اصطلاحات اور اقوال

مختلف ہیں۔ نمبر ۱ حدیث اور خبر میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ اس لئے حدیث صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو کہتے ہیں اور خبر ہر بات کو کہہ دیتے ہیں خواہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہو یا کسی اور کی شکل حدیث خبر بدو دن عکس کلی.....

نمبر ۲۔ ان دونوں میں مترادف ہے حدیث بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو کہتے ہیں اور خبر بھی۔ نمبر ۳۔ دونوں میں بتائیں ہے اس طرح سے کہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو کہتے ہیں اور خبر دونوں کی باتوں کو کہتے ہیں۔ اسی بنا پر عام حدیث نبوی کو محدث کہتے ہیں۔ اور عام تاریخوں میں مشغول کو اخباری یا مؤرخ کہتے ہیں۔

لفظ اثر کا اطلاق | لفظ اثر کا اطلاق محدثین کے ہاں مختلف طرح سے ہوتا ہے۔ بعض محدثین کی اصطلاح میں

اثر بمعنی خبر ہے یہ حضرات مرفوع حدیثوں کو بھی اسناد کہہ دیتے ہیں۔ چنانچہ امام طحاوی علیہ الرحمۃ نے اپنی کتاب کا نام شرح معانی الآثار رکھا ہے۔ اس کتاب میں زیادہ تر مرفوع حدیثیں ہیں۔ بعض محدثین کی اصطلاح میں اثر کا اطلاق صحابہ و تابعین کے اقوال پر اور خبر کا اطلاق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات پر ہوتا ہے۔

فقہاء خراسان کی یہی روش ہے۔ غرضیکہ لفظ اثر کے اطلاق میں اصطلاحیں مختلف ہیں۔ ولا مشاعر فی الاصل لاج۔

تقریر کا معنی | اصطلاح میں تقریر کا معنی ہے کہ کسی متعاہد شریعت نے کوئی کام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا یا کچھ کہا۔ یا کسی نے اس کے قول و فعل کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے

سامنے نقل کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا اس سکوت کو تقریر کہتے ہیں۔ تقریر کا لغوی معنی ہے برسرار رکھنا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سکوت نے اس کام کے جواز کو ثابت کر دیا۔ اس لئے اس کو تقریر کہتے ہیں۔

حدیث کی تسمیہ | اس علم پاک کو علم حدیث کیوں کہتے ہیں اس کا یہ نام رکھنے کی وجہ کیا ہے؟ اس میں علماء نے کئی وجہیں بیان کی ہیں۔

۱۔ حدیث حادث کے معنی میں ہے جو ضد ہے تسمیہ کی کلام اللہ اللہ کی صفت ہے اور اللہ قدیم ہے۔ اس کی یہ صفت کلام بھی قدیم ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حادث ہیں اس لئے آپ کی کلام مبارک بھی حادث ہوگی اور حدیث آپ کی کلام ہے اس لئے قرآن قدیم کے مقابلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کلام کو حدیث کہتے ہیں۔

۲۔ بعض علماء نے وجہ تسمیہ یہ بیان فرمائی ہے کہ حدیث کا معنی ہے قول اور یہ احادیث نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال ہیں اس لئے ان کو احادیث کہا جاتا ہے۔ احادیث کے ذخیرہ میں صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

لے دیکھئے شرح نخبۃ الفکر ص ۵

کے اقوال ہی نہیں بلکہ افعال و تقریرات بھی ہیں لیکن تعلیلاً سب کو حدیث ہی کہہ دیتے ہیں۔

۳ شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے مقدمہ فتح الملہم میں بڑی لطیف تقریر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حدیث کا نام مقبوس ہے قرآن پاک کی آیت اَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّث سے تفصیل اس کی یہ ہے کہ سورۃ الضحیٰ کے آخر میں حق تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنے تین احسانات ذکر کر کے اُن کے فکریہ ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ پہلا احسان یہ بتایا اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيْمًا فَآوَىٰ۔ آپ یتیم تھے آپ کو پرورش کے لئے بہترین ٹھکانہ دیا۔ اس کا شکر آگے یہ ارشاد فرمایا ہے۔ فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تُكْمِرْ۔ یعنی آپ خود یتیمی کا مزہ چکھ چکے ہیں۔ اس لئے اس کے شکر میں تیسوں پر سختی نہ کیجئے۔ دوسرا احسان یہ بتایا وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ۔ یعنی آپ کتاب اللہ سے اور خدائی علوم سے نبوت کے علم سے پہلے ناواقف اور نا آشنا تھے پھر اللہ نے آپ کو ہدایت کی یعنی ان علوم و معارف کے دریا آپ کے سینے میں بہا دیئے اس کا شکر یہ یہ ہے کہ اَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّث کر علوم و معارف ملنے کی جولنت ہے آپ اس کو لوگوں کے سامنے بیان کیجئے ہی جو چیزیں آپ بیان فرماتے ہیں انہی کو حدیثیں کہا جائے تو حدیث سے اقتباس کر کے آپ کی باتوں کا نام حدیث رکھ دیا ہے۔ تیسرا احسان یہ کہ آپ مفسر تھے آپ کو مافیٰ بنا دیا۔ اس کا فکریہ ہے اَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَ۔ کسی صحیح سائل کو نہ جھڑکیئے۔

علم حدیث کا موضوع۔ علم حدیث کا موضوع ”ذات النبی صلی اللہ علیہ وسلم من حیث السالک“ علم حدیث کی غایت۔ اس علم پاک کی غایت یہ ہے کہ اپنے ظاہر و باطن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق کر کے رضا الہی اور سعادت ابدیہ حاصل کی جائے۔

علم حدیث کی شرافت و عظمت | قرآن پاک کے بعد علم حدیث تمام علوم میں سے اشرف، افضل، اعلیٰ، ارفع اور انفع علم ہے۔ کسی علم کی شرافت و عظمت کے جتنے دجہ ہو سکتے

ہیں وہ کامل طور پر علم حدیث میں جمع ہیں۔ مثلاً

۱۔ کسی علم کی شرافت اس لئے بھی ہو سکتی ہے کہ اس کا موضوع اُدنجا ہے۔ اس اعتبار سے بھی علم حدیث اسی قابل ہے کہ اسے اشرف العلوم کہا جائے اس لئے کہ اس کا موضوع ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس ظاہر ہے کہ آپ اشرف الکائنات ہیں پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات موضوع بنتی ہے رسالت کی حیثیت سے آپ کی ذات بھی اشرف الکائنات ہے اور رسالت کی حیثیت اشرف انجیثیات ہے لہذا اس علم کے افضل ہونے میں کوئی تردد نہیں ہے۔

۲ کسی علم کے بڑا ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس کی غایت بہت بڑی ہے ظاہر ہے کہ اس اعتبار سے بھی علم حدیث سب سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ اس کی غایت حصولِ رضا ہے۔ اور یہ اتنی بڑی غایت ہے کہ جنابِ عدن بھی اس کی قیمت نہیں بن سکتے جنت بھی محض اس لئے قیمتی ہے کہ حق تعالیٰ کے رضا کا محلِ نعمتی ہے جس علم کی غایت اتنی اُونچی ہوگی اس کے ارفع العلوم ہونے میں کیا شبہ ہے۔

۳ کسی علم کو اس لئے بھی عظیم کہہ رہا جاتا ہے کہ اس کے معلومات بہت اُونچے اور مقدس ہیں اس اعتبار سے بھی یہ علم سب سے فائق ہے اس لئے کہ علم حدیث کی معلومات خدا کی باتیں ہیں۔ وما یسطق عن الہی ان هو الا وحی یوحی۔

۴ گفتہ او گفتہ اللہ بود گر چہ از مخلوق عبد اللہ بود ظاہر ہے کہ خدائی باتوں سے اُونچی اور اقدس باتیں کونسی ہو سکتیں ہیں؟ تو معلومات کی بلندی اور پاکیزگی کے اعتبار سے بھی یہ علم اس قابل ہے کہ اسے ارفع العلوم اور اقدس العلوم کہا جائے۔

۵ کوئی علم اس لئے بھی بڑا سمجھا جاسکتا ہے کہ اس کی ضرورت شدید ہے اس لحاظ سے بھی یہ علم سب سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ یہی وہ علم ہے جو انسان کو صحیح انسان بنا سکتا ہے اور یہ علم ایسا ہے جس کے بغیر آدمی کلام اللہ کے صحیح معانی اور رموز نہیں سمجھ سکتا ہے سب سے زیادہ ضرورت اسی علم کی ہے اس لئے شدتِ ضرورت کی وجہ سے بھی یہ علم سب سے زیادہ اہم ہے۔

۶ کوئی علم اس لئے بھی اچھا سمجھا جاسکتا ہے کہ اس کے آثار و نتائج بہت اچھے ہیں۔ اس نے اچھا انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ اس لحاظ سے بھی یہ علم سب سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ اس علم اور اس کے منعم صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے تاریخِ انسانی کا پسند ترین، دورِ بلند ترین، دورِ بین گیا ان کو اتنا صاف کیا کہ شک و ملال نہ رہا جس علم کی برکت سے اتنا بڑا انقلاب پیدا ہوا اس کے عظیم ہونے میں کیا شک ہے۔

غرضیکہ علوم کی بلندی اور عظمت کے جتنے وجوہ ہو سکتے ہیں۔ وہ سب اس سبیلِ الاکمل حدیث میں جمع ہیں اس لئے اس کے سب سے اُونچا ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ اسی لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس علم کے بہت فضائل بیان فرمائے ہیں جو کتابِ العلم میں تفصیل سے آجائیں گے۔ مثلاً ایک حدیث میں ارشاد فرمایا۔ نَحْنُ لِلَّهِ عَبْدٌ أَسْمِعْ مَقَالَتِي فَيَحْفَظَهَا دَعَاَهَا دَا دَا هَا۔ یعنی اللہ تعالیٰ

اس شخص کو خوش دخرم اور تروتازہ رکھے جس نے میری باتیں سنیں، پھر یاد کیں اور یاد رکھیں اور ان کو آگے بڑھایا۔ حدیث پڑھنے اور پڑھانے کی برکت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان کو قرب رسول کا بہت موقع ملتا ہے مشکوٰۃ شریف میں حدیث آرہی ہے اذلی الناس بی یوم القیامۃ اکثرہم علی صلوٰۃ او کما قال اس حدیث سے ثابت ہوا کہ کثرت درود قرب رسول کا باعث ہے اور حدیث پڑھنے والوں کو درود شریف کا جتنا موقع ملتا ہے کسی اور کو نہیں مل سکتا۔ اسی لئے بعض حضرات نے یہ فرما دیا ہے کہ حدیث پڑھنے والوں کو گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی معنوی محبت حاصل ہے۔ اگرچہ ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے پاس بیٹھنے کا موقع نہیں ملا مگر کلام رسول کے پاس رہنے کا موقع ملتا رہتا ہے کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے۔

س اهل الحديث هم اهل النبى وان.

لعل یحبوا انفسہم و انفسہم.

فائدہ علم حدیث علم تفسیر کے علاوہ باقی علوم سے بالاتفاق افضل ہے علم حدیث اور علم تفسیر میں سے کون افضل ہے؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے بعض علم تفسیر کو افضل سمجھتے ہیں اس وجہ سے کہ اس کا موضوع الفاظ قرآن ہیں جو اللہ کی کلام ہے اور کلام اللہ کی صفت ہے اور صفت الہی تمام موضوعات سے افضل ہے۔ بعض علم حدیث کو افضل کہتے ہیں۔ وجہ یہ کہ علم تفسیر کا موضوع گوالفاظ قرآن ہیں لیکن جو الفاظ اور کلام موضوع علم تفسیر ہیں وہ کلام لفظی ہے کلام فہمی نہیں اور صفت اللہ کلام فہمی ہے کلام لفظی جو موضوع علم تفسیر ہے صفت الہی نہیں اس لئے اس کا حضور علیہ السلام سے افضل ہونا ضروری نہیں۔

علم الردایۃ کی ضرورت

حق تعالیٰ نے انسان کو علم حاصل کرنے کے دو ذریعے عطاء فرمائے ہیں ایک عقل۔ دوسرے حس۔ عقل کے ذریعے سے جن چیزوں کا ادراک کیا جائے ان کو معقولات کہتے ہیں اور حس کے ذریعے سے جن چیزوں کا پتہ چلے انکو محسوسات کہتے ہیں حس کی قوتیں پانچ ہیں جن کو حواس خمسہ ظاہرہ کہا جاتا ہے۔

۱. قوۃ باصرۃ۔ جن چیزوں کا ادراک قوۃ باصرہ سے ہو۔ ان کو مبصرات کہا جاتا ہے۔
۲. قوۃ سامعۃ۔ اس قوت کے مدرکات کو سموعات کہا جاتا ہے۔
۳. قوۃ شامۃ۔ جن چیزوں کا پتہ اس قوت سے لگے ان کو مشروبات کہا جاتا ہے جیسے خوشبو اور بدبو۔
۴. قوۃ ذائقۃ۔ جن چیزوں کا اس قوت سے پتہ چلتا ہے ان کو مذاقات کہا جاتا ہے جیسے مٹھاس۔

کڑواہٹ، کھٹاس وغیرہ۔

۵. قوۃ لامسہ۔ اس قوت کے مددکات کو لمسوات کہا جاتا ہے جیسے نرمی اور سختی وغیرہ ان پانچوں قوتوں کے مددکات کو محسوسات کہا جاتا ہے۔

حاصل یہ کہ بنیادی طور پر انسان کے پاس علم کے ذریعے دو ہیں جس اور عقل کبھی ایک آدمی کی واقعہ کا احساس کرتا ہے اس کو دیکھتا ہے یا سنتا ہے لیکن دوسرے آدمی نے یہ واقعہ دیکھا، سنا نہیں اس کو اس واقعہ کا پتہ کیسے چلے گا اس کا طریق یہ ہے کہ دیکھنے یا سننے والا اس آدمی کو اطلاع یا خبر کر دے جس نے براہ راست نہیں دیکھا یا نہیں سنا اس محسوس بات کا دوسرے آدمی کو علم اپنی حس سے نہیں ہوا بلکہ پہلے آدمی کی خبر سے ہوا اس کے لئے علم کا ذریعہ خبر بن گئی تو علم کا ایک تیسرا ذریعہ نکل آیا یعنی خبر کل تین ذریعے ہو گئے عقل، حس، خبر جو آدمی ایک محسوس چیز کا علم اپنے حواس سے براہ راست حاصل نہیں کر سکا اس کو اس محسوس چیز کا علم خبر سے ہو سکتا ہے۔ خبر کی ضرورت اس وقت سے ہے جب سے انسان کی تاریخ چلی ہے انسان ہر محسوس چیز کا علم براہ راست اپنے حواس سے حاصل نہیں کر سکتا ایسے محسوسات کا علم حاصل کرنے کے لئے انسان ہمیشہ سے خبر کا محتاج رہا ہے اس خبر دینے کو روایت کہا جاتا ہے کسی دور میں بھی انسان روایت اور خبر سے بے نیاز نہیں ہوا۔

روایت کی ضرورت انسان کو ہر دور میں درپیش رہی ہے لیکن کسی قوم اور جماعت نے روایت کے اصول و قواعد کو فن کی شکل نہیں دی یہ صرف امت مسلمہ کا امتیازی کارنامہ ہے کہ انہوں نے اپنے محبوب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی محبوب باتیں محفوظ کر کے آگے پہنچانے کے لئے روایت کے اصولوں اور ضابطوں پر اس انداز سے محنت کی ہے کہ علم الروایت کو ایک باقاعدہ مقدس فن کی شکل دے دی اس میں باقاعدہ بحثیں کی ہیں کہ روایت کے اصول کیا ہیں، قاعدے کیا ہیں اس کے پرکھنے کا انداز کیا ہے اس کے صدق کا پتہ کیسے چلے گا۔ باقاعدہ فن کی شکل میں ان باتوں کو مدون کر دیا۔ پھر پیارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں نقل کرنے والے رجال کے حالات پوری طرح سے ضبط کر کے فن کی شکل میں مدون کر دیئے جس کو فن اسماء رجال کہا جاتا ہے۔ غیر مسلم ڈاکٹروں نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ یہ مسلمانوں کا ایک مخصوص اور عظیم ترین کارنامہ ہے۔ حاصل یہ کہ خبر بھی علم حاصل کر نیک ایک ذریعہ ہے۔ اہل اسلام نے احادیث کے تحفظ کے لئے اس کو بات عدہ فن کی شکل دے دی۔

اقسام خبر

خبر کی دو قسمیں ہیں خبر متواتر اور خبر واحد۔ خبر متواتر کسی امر محسوس کی وہ خبر ہے جس کے ناقلین ابتداء سے انتہا تک اس قدر کثیر ہوں کہ عادتاً ان کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا یا اتفاقاً ان سے جھوٹ صادر ہو جانا محال ہو۔ خبر واحد وہ

نخبہ جس کے راوی ایسے اور اس قدر نہ ہوں۔

شرط تواتر | خبر متواتر کی تعریف بالا سے تواتر کی کئی شرطیں سمجھ میں آئیں۔ (۱) یہ خبر کسی امر محسوس کی ہو۔ اور سارے راوی اس کو دیکھ کر یا سن کر نقل کرے ہوں سب کی نقل کا مدار اور مستندان

کا دیکھنا اور سنا ہو۔ (۲) اس کے راوی کثیر ہوں (۳) کثرت رداۃ اس حد تک ہو کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محال عادی ہو۔ اگر راویوں کی کثرت تو ہو لیکن یہ کثرت مجملہ للتواطؤ علی الکذب نہ ہو تو اس خبر کو متواتر نہ کہا جائے گا۔ (۴) یہ کثرت ابتداء سے انتہا تک ایسی ہی ہے اگر کسی دور میں یہ کثرت نہ رہی تو یہ خبر متواتر نہ رہی۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ایک پانچویں شرط کا اضافہ فرمایا ہے وہ یہ کہ یہ خبر ایسی ہو جس سے یقین حاصل ہو جائے پہلی چار شرطوں کے پائے جانے کے بعد عام طور پر اس خبر کے سچے ہونے کا یقین ہو ہی جاتا ہے لیکن لازم نہیں ہو سکتا ہے کہ مذکورہ شرائط کے ہوتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے یقین حاصل نہ ہو اس لئے حافظ عسقلانیؒ نے اس شرط کا اضافہ فرمادیا۔

اقسام تواتر

تواتر کی چار قسمیں (۱) تواتر اسناد (۲) تواتر طبقہ (۳) تواتر تواتر یا تعامل (۴) تواتر

معنوی یا تواتر در مشترک۔

تواتر اسناد | یہ ہے کہ حدیث کی سند متعین ہو اور ہر دور میں راویوں کی اتنی کثرت ہو کہ عادۃً ان کا جھوٹ پر اتفاق محال ہو اس کی مثال میں علماء نے یہ حدیث پیش کی مَن کَذِبَ عَلٰی مُتَعَمِّدًا

فلیتبعوا مقعدہ من النار۔

تواتر طبقہ | کی صورت یہ ہے کہ ایک بات کو جماعتیں جماعتوں سے اور طبقات طبقات سے اور گروہ گروہ سے جو درجہ نقل کرتے آئیں جیسے نقل تہران مجید آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن نقل کرنے والے چند افراد ہی نہیں بلکہ قرون قرون سے نقل کرتے آئے ہیں۔ اس قسم کے تواتر کے متحقق ہونیکے بعد سند متعین کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

تواتر تواتر یا تعامل | یہ ہے کہ کسی بات کو اپنے عمل کے ذریعہ سے جماعتیں جماعتوں سے محفوظ رکھتی چلی آئیں ہوں مثلاً جماعت صحابہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ظہر کی چاند

رکعتیں پڑھتے دیکھا گو تمام صحابہؓ اپنی زبان سے نقل نہیں کرتے کہ ظہر کی چار رکعتیں ہیں لیکن پورے قرن صحابہؓ نے

ان چار فرض ظہر کو اپنے عمل میں داخل کر لیا صحابہ کو دیکھ کر قرن تابعین نے اپنے عمل میں چار رکعتوں کو داخل کیا آج تک ظہر کی چار رکعتیں ہونا تفویض عمل سے محفوظ چلی آئی ہیں اس لئے کہا جائے گا کہ ظہر کی چار رکعتیں بطریق تواتر تورات متواتر ہے اسی طرح بہت مسائل ایسے ہیں جو طریق تعامل تواتر سے محفوظ چلے آئے ہیں دین کا بیشتر حصہ تواتر تورات سے متواتر ہے۔

تواتر مشترک | یہ ہے کہ کسی شئی کی جزئیات تو خبر واحد کے طور پر نقل کی گئی ہوں ہر ہر جزئی کی نقل درجہ

کی سمجھ میں آ رہی ہے جب یہ کلی ہر جزئی کے ضمن میں سمجھ میں آ رہی ہے تو ہر چیز اگرچہ خبر واحد کے درجہ میں ہے لیکن اس قدر مشترک کلی کو متواتر ماننے پر لگتا عام واقعات میں اسکی مثال یہ ہے کہ ماتم طائی کی سخاوت کے بہت سے قصے اور واقعات نقل کیے جاتے ہیں۔

ان میں سے ہر ایک واقعہ تواتر کے درجے کو پہنچنے والا نہیں بلکہ ہر ایک کی حکایت خبر واحد کے درجہ میں ہے۔

لیکن ہر واقعہ اس بات پر مزور دال ہے کہ ماتم طائی سخی تھا توجہ دساتم پر دلالت کرنے والے اتنے افراد ہو گئے جن کا اتفاق علی الکذب محال ہے۔ واقعات فرد افراد اگرچہ غیر متواتر ہیں لیکن اکثر مشترک مدلول (جو دعائم) متواتر

ہے۔ حدیث میں اس کی مثال معجزات ہیں اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کے سارے واقعات متواتر نہیں بہت سے واقعات خبر واحد کے درجے میں ہیں لیکن ان سب میں ایک شئی مشترک ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم سے خرق عادت کا ظہور ہوا تو خرق عادت کا ظہور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق تواتر ہوا۔

فائدہ | حافظ ابن الصلاح نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ متواتر حدیثوں کا وجود بہت کم ہے اور حافظ ابن حبان اور علامہ حازمی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ متواتر حدیثوں کا وجود انہیں متواتر حدیثوں کی کمیابی یا

نایابی کا جو دعویٰ کیا گیا ہے حافظ نے شرح نخبۃ العکرمیں بڑی عمدہ تقریر سے اس کو رد کیا ہے اس کے متعلق

یہاں یہ تنبیہ کرنی ہے کہ جن حضرات نے تواتر کے کم ہونے یا نہ ہونے کا دعویٰ کیا ہے ان کی مراد یہ ہے کہ تواتر

کی پہلی قسم یعنی تواتر اسناد کا وجود کم ہے باقی تین قسموں کی کمی کا دعویٰ مقصود نہیں ہے نہ وہ یہ دعویٰ کر سکتے ہیں

اس لئے کہ وہ دینی عمل جن کو تمام اسلامی مذاہب اپنائے چلے آئے ہیں وہ سب تواتر تعامل سے ثابت ہیں تو

بیشتر حصہ متواتر ہے۔ یہ بات یہ حضرات بھی تسلیم کرتے ہیں ان کا مقصود صرف اتنا ہے کہ تواتر کی خاص پہلی قسم کا

وجود بہت کم ہے لیکن حافظ نے ان کی اس بات کو بھی تسلیم نہیں کیا باقی تین قسموں کی کمی یا نایابی کا دعویٰ یہ کسی نے

بھی نہیں کیا اس لئے حافظ ابن الصلاح، ابن حبان اور علامہ حازمی وغیرہ کے اس قول کو بیجا بنیاد بنا کر یہ کہنا کہ اکثر

دین ظنیات سے ثابت ہوا ہے خلاف حقیقت ہے۔

فائدہ | تو اتر کی طبعیہ چار قسمیں سلف میں بھی مانی جاتی رہی ہیں۔ ان کے نام بھی علماء سلف استعمال کرتے رہے ہیں۔ لیکن منضبط طور پر تو اتر کی تقسیم ان چار قسموں کی طرف کرنا، اور ان کی اس طرح تعریفیں کرنا۔ یہ کارنامہ امیر المحدثین حضرت علامہ محمد النور شاہ نے کفریہ قدس اللہ سرہ نے انجام دیا ہے۔

خبر متواتر کا حکم | خبر متواتر موجب یقین ہے جس طرح سے کسی محسوس کا مشاہدہ کر کے دل میں یقین آتا ہے اسی طرح کسی محسوس کی خبر جب تو اتر سے پہنچ جائے تو اس بات کی صحت کا دل میں یقین ہو جاتا ہے۔ یقین سے مراد اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع ہے۔ اعتقاد جازم وہ ادراک ہے جس میں جانب آخر کا احتمال نہ ہو اور ثابت اس اعتقاد کو کہتے ہیں جو تشکیک مشکک سے زائل نہ ہو سکے۔

علماء کا اس میں کلام ہوا ہے کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ کیسا ہے نظری ہے یا ضروری؟ بعض علماء نے کہا کہ خبر متواتر کا مفاد علم نظری ہے۔ لیکن یہ رائے صحیح نہیں جہو محققین کی رائے یہ ہے کہ خبر متواتر کا مفاد علم ضروری ہے علم ضروری وہ علم ہے جس کا حصول نظر و استدلال پر موقوف نہ ہو۔ خبر متواتر سننے کے بعد ایسے لوگوں کو بھی یقین حاصل ہو جاتا ہے جن میں نظر و استدلال کی سرے سے اہلیت ہی نہیں۔

فائدہ | جو شخص متواتر طریقے سے ثابت ہونے والے کسی حکم شرعی کا انکار کر دے علماء اس کی تکفیر کرتے ہیں اور جو شخص کسی ایسے حکم کا منکر ہو جو خبر واحد سے ثابت ہو علماء اس کی تکفیر نہیں کرتے صرف تفسیق کرتے ہیں۔ وجہ فرق یہ ہے کہ جب ایک بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم تک بطریق تو اتر پہنچی ہمیں اس بات کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بات ہونے کا ایسا یقین ہو جائے گا جیسا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست سن کر حاصل ہوتا۔ اگر اس کا انکار کرے گا تو یہ شخص مکذیب رسول سمجھا جائے گا اور مکذیب رسول کا فریبہ بخلاف خبر واحد کی صورت کے کہ جب ایک حکم کسی تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بطریق خبر واحد پہنچا اور اس شخص نے اس کا انکار کر دیا کہ میں نہیں مانتا تو ائین فیصلہ فیض نہیں کیا جاسکتا کہ یہ حکم رسول کو ٹھکرا رہا ہے بلکہ اس میں احتمال پیدا ہو گیا کہ شاید اس کو نقل کرنے والے وسائل پر اعتماد نہیں ہو سکا ان پر بد اعتمادی کی وجہ سے ٹھکرا رہا ہے تو یہ حقیقت میں تکذیب رسول نہ ہوتی بلکہ تغلیط و دسائط ہوئی۔ اس احتمال کی بنا پر علماء نے اس کو کافر کہنے سے گریز کیا ہے۔ لیکن اسے اہم

۱۔ فیض الباری ص ۶۰/ج ۱ مقدمۃ فتح الملہم ص ۵۔

۲۔ اس تقریر میں آئندہ صرف حضرت شاہ صاحب کا لفظ استعمال کیا جائے گا۔ اور مراد رت علامہ محمد النور شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ ہوں گے۔

۳۔ شرح نخبۃ العنکبوت ص ۱۵۔

ہدین اور فاسق ضرور کہا جائے گا اس لئے کہ خبر واحد میں مثلاً ۱ فیصد احتمال خطا تھا ۹۹ فی صد صادق ہونے کا خیال۔ ایک فی صد کو ۹۹ فی صد پر ترجیح دینا سفاہت بھی ہے بد دینی بھی خبر واحد کا حکم اور اس کی حجیت کے دلائل انشاء اللہ آگے ذکر کئے جائیں گے۔

تاریخ اور حدیث میں امتیازات

آگے چل کر ہم حدیث کی حجیت پر تفصیل سے گفتگو کریں گے اس سے پہلے بطور تمہید کے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حدیث میں اور تاریخ میں فرق بیان کر دیا جائے۔ تاریخ کو لوگ بہت مستند اور اہم چیز سمجھتے ہیں اور اس پر اعتماد کرتے ہیں یہاں ہم یہ سمجھنا چاہتے ہیں کہ حدیث میں مستند اور معتد علیہ ہونے کے وجوہ اور اسباب تاریخ سے کہیں زیادہ پائے جاتے ہیں۔ حدیث کی حفاظت کے لئے حق تعالیٰ نے جتنے اسباب و وسائل عطا فرمائے ہیں۔ ان کے پیش نظر ہم یہ دعویٰ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن پاک کے بعد محفوظ ترین اور مستند ترین ذخیرہ ہے تاریخوں کی نسبت اس میں شان اعتماد اور اتقان کسی گن زیادہ ہے۔

۱۔ محدثین حدیثوں میں جو باتیں اور واقعات نقل کرتے ہیں ان کی نقل کا مدار چشم دید گواہوں اور عینی شاہدوں پر ہوتا ہے جن لوگوں نے اپنے کان سے بات سنی یا براہ راست واقعہ کو دیکھا وہ نقل کا مدار ہوتے ہیں۔ تاریخ و واقعات جب نقل اور ضبط کئے جاتے ہیں تو بہت کم واقعات ایسے ہوتے ہیں جن کا مدار عینی شاہدوں پر ہو۔ تاریخ و واقعات کے ضبط کرنے کا اکثر طریقہ یہ ہے کہ تاریخ لکھنے والا جب کسی واقعہ کی تاریخ لکھنے بیٹھتا ہے تو اس کے متعلق اس ماحول میں جو افواہیں پھیلی ہوئی ہوتی ہیں اپنے قیاس سے ان میں کچھ انتخاب کر کے لکھتا ہے عینی گواہ تلاش کرنے کی کوشش کم کی جاتی ہے۔

۲۔ اگر تاریخ ضبط کرنے والوں کو کوئی عینی شاہد اور چشم دید گواہ مل بھی جلتے ہیں تو وہ اتصال سند کا پورا اہتمام نہیں کرتے اور محدثین حدیث کو قبول کرنے کے لئے اتصال سند کا پورا اہتمام کرتے ہیں۔

۳۔ مؤرخین کو اگر چشم دید گواہ مل بھی جائیں اور ان کے آگے متصل سند بھی مل جائے لیکن وہ لادلوں کے پرکھنے کا زیادہ اہتمام نہیں کرتے کہ اس میں عدالت اور ضبط کس درجہ کی ہے محدثین مشروع سے آخر تک ہر راوی کے حالات کی پوری چھان بین کرنے کے بعد روایت کو قبول کرتے ہیں۔

۴۔ حدیث کو نقل کرنے والے کثیر حضرات ایک ہی شخصیت کے قول، فعل اور تقریر کو نقل کر رہے ہیں سب کی نزاکت کا رخ شخصیت واحد کی طرف ہے یعنی پیارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بخلاف تاریخ کے کہ اس میں ضبط کرنے والے کا رخ ایک شخصیت کی طرف نہیں ہوتا بلکہ مختلف افراد مختلف وزیر مختلف شہر مختلف قویں مختلف پارٹیاں ایسی ہوتی ہیں جن کے حالات اُس نے لکھنے میں حدیث کے راوی ایک ہی مرکز کی طرف

تاریخ ہوئے ہیں اُسی کی باتیں لکھی ہیں اور تاریخ والے نے منتشر چیزوں کے حالات لکھنے میں ظاہر ہے کہ بہت سے لوگوں کو ایک شخص کی باتیں ضبط کرنا آسان ہے اور متفرق اور منتشر چیزوں کے حالات ضبط کرنا تاریخ والے کے لئے مشکل ہے پہلی صورت میں جتنا اعتماد ہو سکتا ہے دوسری صورت میں اس قدر اعتماد نہیں ہو سکتا۔

۵ تاریخ والے جن لوگوں کے واقعات نقل کرتے ہیں ان کو ان سے ذاتی دلچسپی نہیں ہوتی حدیث والے جس شخصیت کی بات نقل کرتے ہیں ان کو انصاف سے مثل قسم کی دلچسپی اور محبت ہوتی ہے صحابہؓ کو اور امت کو آنحضرت ﷺ کی اللہ علیہ وسلم سے جو محبت ہے پوری تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی جب صلح نامہ مدینہ لکھا جا رہا تھا مشرکین کی طرف سے وہاں عروہ بن مسعود ثقفی موجود تھے ابھی اسلام نہیں لائے تھے وہ جب مشرکین کے پاس پہنچے ہیں تو انہوں نے صحابہؓ اور آنحضرت ﷺ کے تعلق کا نقشہ کھینچا ہے امام بخاری نے ان کے بیان کئے ہوئے تاثرات صحیح بخاری میں نقل فرمائے ہیں۔ ان میں یہ بھی ہے کہ میں قیصر و کسریٰ کے درباروں میں گیا ہوں اور درباریوں کو بادشاہوں کا ادب کرتے ہوئے دیکھا ہے لیکن تعلق محبت حضور کے صحابہؓ کو حضور سے ہے اس کی نظیر نہیں ملتی اگر کہیں بلغم تھوکتے ہیں تو یہ صحابی اسکو زمین پر گر گئے نہیں دیتے اٹھا کر اٹھ لیتے ہیں وضوء کرتے ہیں تو پانی زمین پر نہیں جانے دیتے اپنے بدن سے ملتے ہیں اور خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں برکت کو حاصل کرنے کیلئے آپس میں لڑ نہ پڑیں ایسی محبت کی نظیر کہاں ملتی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ محبت والے کو اپنے محبوب کی باتیں بھولا نہیں کرتیں وہ کبھی ان کو گم ہونے نہیں دیتا جان سے زیادہ عزیز سمجھتا ہے اس بات کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ مسلمان جس شخصیت کے حالات حدیث میں ضبط کرتے ہیں ان کو ان سے شدید محبت ہے اور محبت حفاظت کا بڑا ذریعہ ہے۔ محبت محبوب کے بارہ میں حافظ بھی تیز کرتی ہے۔ تاریخ لکھنے والوں کو ایسا قلبی تعلق صاحب واقعہ سے کہاں ہوتا ہے؟

۶ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین نے آنحضرت ﷺ کے دست مبارک پر بیعت ہی اس مقصد کے لئے کی تھی کہ اپنی زندگیوں کو آنحضرت ﷺ کی تعلیمات میں ڈھال لیں ہر بات میں اپنی رائے ختم کر کے اپنے آپ کو گم کر دیں رسول اللہ ﷺ کے ارشادات میں۔ آنحضرت ﷺ جو کچھ ارشاد فرماتے کسی عمل کا حکم دیتے یا خود کوئی عمل فرماتے وہ سب کچھ ہر صحابی نے اپنے عمل کے ذریعے اختیار کر لیا تھا گو یا ہر صحابی آنحضرت ﷺ کی تعلیمات ارشادات کا زندہ نسخہ ہے مثلاً جس نے حضور ﷺ کی نماز دیکھی ہو وہ صحابی کی نماز دیکھ لے جس نے حضور ﷺ جیسا طواف دیکھا ہو وہ صحابی کے طواف کو دیکھ لے جس نے ہر معاملہ میں حضور ﷺ کی عادت دیکھی ہو وہ صحابی کی عادت دیکھ لے ایک لاکھ سے زیادہ صحابی ان میں سے

ہر ہر فرد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثوں کا زندہ عملی ذخیرہ تھا تو حدیث کے گم ہونے کا سوال ہی کیسے پیدا ہوتا۔
 ۱۷۱ اول تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جس انداز کی محبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے رکھتے تھے اس کا یہ تقاضا تھا کہ اپنے
 محبوب کی کوئی بات گم ہونے نہ دیں اس کے علاوہ نبی محبوب صلی اللہ علیہ وسلم نے زود دار فضائل بیان فرما کر
 حدیث یاد کرنے اور آگے پہنچانے کی ترغیبیں دیں جب دین یکٹنے کے لئے وفد آپ کے پاس آئے تو آپ تعلیم کے بعد یہ
 ارشاد فرماتے کہ اَحْفَظُوْهُنَّ وَاخْبِرُوْهُنَّ مِّنْ وَرَاءِ الْكُمِّ یہاں تک ارشاد فرمایا کہ نَضَرَّ اللَّهُ عِبْدًا
 سَمِعَ مَقَالَاتِيْ فَحَفَظَهَا وَعَاَهَا وَاَدَّاهَا (الحديث) جب ایسے فضائل بیان فرمائے ہوں گے تو صحابہ میری حدیث
 یاد کرنے اور آگے پہنچانے کا کتنا اہتمام پیدا ہوا ہوگا۔ حجۃ الوداع کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا۔
 خطبہ کے دوران آپ نے آسمان کی طرف انگلی اٹھا کر تین دفعہ فرمایا اللہم هل بلغت پھر حاضرین کو حکم فرمایا
 اَلَا خَلِيْلُيْچ الشَّاهِدُ الْغَائِبُ۔

ایسے درد انگیز اور منکر افروز انداز سے جب محبوب کی زبان سے اتنی تاکیدات و ترغیبات سنیں گے
 تو ان میں غلط حدیث اور ادا حدیث کا کس قدر جذبہ پیدا ہوا ہوگا یہی وجہ ہے کہ امت نے حفظ حدیث، حفظ مسلم،
 مذاکرہ علم اور تداریس علم کو سب طامعات سے بڑا مشغلہ سمجھا ہے۔ امت میں کتنے نفوس ایسے ہیں راتوں کو جاگتا اور
 عبادت کرنا ان کا محبوب ترین مشغلہ ہے لیکن حفظ حدیث کو وہ عبادت سے بھی اونچا کام سمجھتے رہے ہیں حضرت ابن
 عباس ارشاد فرماتے ہیں تَدَارَسُ الْعِلْمَ سَاعَةً مِنَ اللَّيْلِ خَيْرٌ مِنْ أَحْيَاثِهَا۔ یہ ذہن خود حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم کی طرف سے پیدا کیا گیا ہے غرضیکہ ذاتی محبت کا تقاضا بھی یہ تھا کہ محبوب کی ہر بات محفوظ کر لیں پھر حضور صلی
 اللہ علیہ وسلم کی ترغیبات اور تاکیدات نے ان کے دلوں کو اور اونچا کر دیا اسی لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے بطور ہمیشہ گوئی کے خود فرمایا ہے تَسْمَعُونَ وَيُسْمَعُ مِنْكُمْ وَيُسْمَعُ مِنَ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ مِنْكُمْ
 غرضیکہ ان حالات میں حدیث گم نہیں ہو سکتی۔

۸۷ جس ذمہ دارانہ طرز اور احتیاط سے حدیث محفوظ کی گئی ہے اتنی ذمہ داری سے کوئی تاریخ ضبط نہیں ہو سکی
 اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو نقل کرنے والا پہلا طبقہ صحابہ کرام کا ہے جن کا تذکرہ نفس خود حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم نے کیا ہے ان کی دیانت امانت صداقت کردار کی بلند سی اس حد تک سب پہنچی ہوئی تھی کہ وہ حضور صلی

اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی روایت کرنے میں غلط بیانی اور بے احتیاطی کر ہی نہیں سکتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ان کی توثیق فرمادی ہے اصحابی کا لہجہ لہذا اپنے ذاتی کردار کی وجہ سے بھی یہ روایت حدیث میں بے احتیاطی نہیں کر سکتے تاریخوں کو ایسے محتاط روایت کرنے والے کب ملے ہیں۔

۹۔ ایک تو ذاتی کردار کی بلند سی کی وجہ سے صحابہ کرام حدیث کے نقل کرنے میں غلط بیانی نہیں کر سکتے اس کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں غلط بیانی کرنے سے منع فرمادیا اس پر زور دار وعیدیں سنائی ہیں مثلاً فرمایا کذب علی متعمداً فلیتبرأ مقعداً من النار۔ ایسی وعیدیں سننے کے بعد تو روایات حدیث میں بے احتیاطی کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

۱۰۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حدیث روایت کرنے میں احتیاط کی سخت تاکیدیں کی ہیں صرف تاکیدات فرمانے پر ہی اکتفا نہیں فرمایا بلکہ ان حضرات کی حدیث نقل کرنے میں نگرانی بھی فرمایا کرتے تھے کہ یہ میرے قول و فعل کو ٹھیک طریقے سے ضبط کرتے ہیں یا نہیں اور نقل کرنے میں احتیاط کرتے ہیں یا نہیں؟ قول نقل کرنے میں احتیاط سکھانے کی ایک مثال یہ ہے کہ ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ایک صحابی کو سونے کے وقت کی دعا سکھائی اس دعا کے آخر میں یہ جملہ بھی پڑھایا۔ اَمَنْتُ بکتابک الذی انزلت ونبیک الذی ارسلت۔ تعلیم کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا سنائی مجھے یہ دعا سناؤ تو صحابی نے باقی دعا تو اسی طرح سنائی جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھائی تھی البتہ ایک لفظ کا فرق کر دیا۔ ونبیک الذی ارسلت کی بجائے رسولک الذی ارسلت سنایا۔ بظاہر اس سے معنی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر بھی تنبیہ فرمائی کہ وہی لفظ کہو جو میں نے یاد کرائے یہ حفظ حدیث کی نگرانی ہو رہی ہے۔

اسی طرح فعل کو محفوظ کر نیکی نگرانی کا ایک واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا ہے کہ صَلُّوا کما رَأَیْتُمُونِی اُصَلِّی (یعنی جیسے مجھے نماز پڑھتا دیکھ رہے ہو اس طرح نماز پڑھو۔)

ایک دفعہ ایک صحابی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے نماز پڑھی اور فارغ ہونے کے بعد آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر سلام عرض کیا۔ آپ نے سلام کا جواب دیا اور فرمایا ارجع فصل فانک لست متصل۔ (یعنی واپس جا کر دوبارہ نماز پڑھو۔ تو نے صحیح نماز نہیں پڑھی)۔ صحابی نے ارکان کو تبدیل کے ساتھ اداء نہیں کیا تھا۔ یعنی آپ کے مبارک فعل کا صحیح نقشہ نہیں کھینچا تھا۔ اس لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تنبیہ فرمائی۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی روایتِ حدیث میں نگہبانی اور بھی بہت سے واقعات ملتے ہیں ظاہر ہے کہ اس سے امتیاط فی الروایۃ کلبیسا نہ کتنا اوجھا ہو جائے گا۔

علا جب اسلامی فتوحات بہت کثرت سے بھیجیں تو لوگوں میں سے معمولی آدمیوں کے پاس بھی کافی رقم جمع ہوتی تھی اس زمانے میں عام بھجان یہ تھا کہ اس رقم کو اشاعتِ حدیث اور حفظِ حدیث پر خرچ کیا جائے عورتوں بچوں بڑوں چھوٹوں سب میں یہ ذوق و شوق تھا اس زمانے میں عزت بھی اسی سلم سے ملتی تھی ان حضرات نے اپنے وسائل کا رُخ حفظِ حدیث کی طرف موڑ رکھا ہے حفاظت کے اتنے وسائل کسی تاریخ کو نصیب نہیں ہو سکے۔

نمونے کے طور پر ہم نے حدیث و تاریخ میں چند امتیازات بتائے ان سے اندازہ ہو جائے گا کہ حدیث کو حفاظت کے جو وسائل میسر آئے ہیں وہ دنیا کی کسی تاریخ کو نصیب نہیں ہوئے اس لئے یہ دعویٰ صحیح ہے کہ حدیث کا ذخیرہ محفوظ ترین ذخیرہ ہے۔

حجیتِ حدیث

تاییدِ انکارِ حدیث | تشریح کے لئے یعنی شریعت کے مسائل کو ثابت کرنے کے لئے سب سے بڑی حجت اور دلیل قرآن پاک ہے۔ اس کے بعد دوسرے درجے کی حجت اور دلیل نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے دونوں تشریعی دلیلیں ہیں یعنی جیسے دین کے مسئلے بیان کرنا اور مقرر کرنا یہ قرآن کا کام ہے اسی طرح سے دین کے مسائل مقرر کرنے کے لئے اور ثابت کرنے کے لئے حدیثِ رسول بھی دلیل اور حجت ہے۔ تقریباً پہلی صدی کے آخر تک تمام مسلمان قرآن پاک کی طرح حدیثِ رسول کو تشریعی حجت سمجھتے رہے۔ حافظ ابنِ سہم فرماتے ہیں کہ پہلی صدی تک اہل السنۃ والجماعت اور خوارج اور شیعہ اور قدریہ غرضیکہ اسلام کا نام لینے والے سب فقہ و فرائض کے ذریعہ سے پہنچنے والی حدیثوں کو بالاتفاق حجت سمجھتے رہے۔

یہاں تک کہ معتزلہ پیدا ہوئے انہوں نے خبر و امد کی حجیت کا انکار کرنا شروع کر دیا۔ ان کے اس انکار کا منشاء کچھ مسلمہ قسم کی غلطیاں تھیں جو عقل پرستی کی وجہ سے ان میں پیدا ہو گئی تھیں جو حدیثیں یہ لوگ اپنی عقل کے خلاف سمجھتے ان کا انکار کر دیتے اگر خبر و امد کے درجہ میں ہو اور اگر قرآن میں یا حدیث متواتر میں ان کو کوئی ایسی بات نظر نہ آتی جس کو یہ اپنی ناقص عقل کے خلاف سمجھتے تو انکار تو نہ کرتے لیکن غلط بے ہودہ قسم کی غلط تاویلات کرنے لگ جاتے چنانچہ تشدد و نشر اور روایتِ باری اور میران اور صراط و غیرہ کے بارے میں جو اخبار احاد ہیں ان کا انہوں نے انکار کیا ائمہ اہل السنۃ والجماعت نے ان کی خوب تردید کی اور بتایا ہے کہ ان کا راستہ غلط ہے یہ تو ہو سکتا ہے کہ ان کی ناقص عقل میں دین کے کسی مسئلہ کی وجہ سمجھ نہ آئے لیکن یہ حقیقت ہے کہ دین کی کوئی بات عقلِ سلیم کے خلاف نہیں۔

معتزلہ کے اس انکار حدیث کی تردید میں امت کے ائمہ کرام نے مستقل کتابیں تحریر کی ہیں مثلاً حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا جو ان کی کتاب الاُلم کی ساتویں جلد کے آخر میں چھپا ہوا ہے اس کے کچھ اقتباسات اور معلومات ہم پیش کریں گے۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس موضوع پر مستقل مجزہ لکھا ہے اس مجزہ کا کچھ حصہ حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ نے اپنی کتاب اِسلام الموقنین میں نقل کر دیا ہے اور بھی ائمہ نے معتزلہ کی تردید کی ہے اس کے بعد توحید حدیث کا موضوع علم اصول حدیث اور علم اصول فقہ کا ایک مستقل عنوان بن گیا متاخرین میں حجیت حدیث کے موضوع پر اور انکار حدیث کی تردید میں جن بزرگوں نے زور دار مقالات لکھے ہیں ان میں سے پیش پیش امام غزالیؒ اور حافظ ابن حنبلؒ اور حافظ محمد بن ابراہیم دزیریانی اور حافظ سیوطیؒ امام غزالیؒ نے اپنی کتاب المستصفیٰ میں اور حافظ محمد بن ابراہیم دزیریانی نے ”الردض الباسم“ میں اور ابن حزم نے الاحکام میں اور حافظ سیوطیؒ نے اپنے رسالہ ”مفتاح الحجۃ فی الاستحاج بالسنۃ“ میں اس موضوع پر زور دار کلام کیا ہے اور انکار حدیث کے متعلق جتنے عقلی نقلی شجعات تھے۔ ان کے مدلل جوابات دیئے ہیں اس کے بعد ہمارے زمانے کے منکرین حدیث کا دور آگیا۔ ماضی قریب میں بہت سے ایسے بد نصیب پیدا ہوئے جنہوں نے انکار حدیث کا فتنہ برپا کیا اس قریبی دور کے منکرین حدیث میں سے پیش پیش یہ لوگ ہیں عبداللہ بکڑاوی۔ حافظ اسلم جیراج پوری۔ فتح نیاز پوری۔ ڈاکٹر غلام حیلانی برق۔ ڈاکٹر احمد دین تمنا۔ عمادی پھلواری۔ چوہدری غلام احمد پرویز۔ غایت اللہ مشرقی۔ ان لوگوں نے اپنے اپنے رنگوں میں مختلف عنوانات کے ساتھ حدیث پاک کے ساتھ حدیث پاک کے بارے میں اپنی قلبی خواہشوں اور گندگیوں کا اظہار کیا ہے ان کی باتیں پڑھنے اور سُننے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ لوگ صرف حدیث کے منکر ہی نہیں بلکہ دین کے تمام اصول سے بیزار ہیں۔ ان کے مقالات کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

معتزلہ نے بھی انکار حدیث کیا تھا اور اس زمانے کے منکرین حدیث نے بھی انکار حدیث کیا ہے لیکن دونوں کی نوعیت اور منشاء جُدا جُدا ہے معتزلہ کے انکار کا منشاء کچھ عقلی قسم کے شجعات تھے جن کا سلف نے جواب دیا تھا لیکن اس زمانے کے منکرین حدیث کا اصل منشاء یہ ہے کہ اپنے آپ کو مسلمان کہلاتے ہوئے دینی پابندیوں کو ختم کر کے دین سے آزادی پیدا کرنا۔ مسلمان بھی رہیں اور اسلام کی پابندیوں سے آزاد بھی رہیں اس کی صورت یہ سوجی کہ قرآن کے ماننے کا دعویٰ کیا جائے۔ لیکن حدیث کا انکار کر دیا جائے جب حدیث درمیان سے نکل جائے گی تو قرآن کے بھل احکام کی تشریح اپنی مرضی سے کر لی جائے قرآن کو اپنی سب خواہشات پر منطبق کر لیا جائے دین کا مقدمہ تو یہ ہے کہ اپنی خواہشات کو اللہ کے دین کے سامنے ختم کر دو انہوں نے انکار حدیث کر کے دین کی اس روح کو بدل دیا انہوں نے قرآن کو تابع کر دیا اپنی خواہشات کے تو ان کے انکار کا منشاء شرارت نفس۔ خواہش پرستی دین

آزادی تھی اور اپنے اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے انہوں نے حدیث پر بہت سے اعتراضات کئے ہیں۔ اعتراضات وہی ہیں جو پہلے زمانہ میں پیش کئے جا چکے ہیں جن کے تسلی بخش جوابات اکابر امت ایسی کتابوں میں دے چکے ہیں یہ لوگ انہی اعتراضات کو رنگ بدل کر پیش کرتے ہیں لیکن جواب ساتھ نقل نہیں کرتے امت کو گمراہ کرنے کیلئے علمی خیانت کرتے ہیں۔ اگر ان میں انصاف کی بو بھئی ہوتی تو جب اعتراض لوگوں کے سامنے پیش کر رہے ہیں تو یہ حوالہ بھی کر لیتے کہ اعتراضات کے ساتھ جو جوابات دیئے گئے ہیں ان کو بھی پیش کر دیتے تاکہ ناظرین خود غور کر لیں کہ بات کی حقیقت کیا ہے؟

علماء حق نے ان کے اعتراضات کا خوب محاسبہ کیا ہے حدیث کی حمایت میں اتنا کچھ کہہ دیا ہے اور لکھ دیا ہے کہ صرف اعتراضات کے جوابات ہی نہیں دیئے بلکہ اپنی تقریروں اور تحریروں میں حدیث کی غفلت حدیث کا ذکر نہایت جگہ جگہ کر پیش کر دیا ہے۔ فجزاهم اللہ تعالیٰ احسن الجزاء۔

اس وقت ہمارا مقصود یہ ہے کہ منکرین حدیث کی اہم باتیں اذعان کے خیال میں بڑے بڑے شہادت ہیں ان کو ذکر کر کے وقت کی گنجائش کے مطابق اس کے کچھ جوابات پیش کر دیئے جائیں۔

منکرین حدیث کی قسمیں

موجودہ دور کے منکرین حدیث مختلف رنگوں اور مختلف اندازوں سے حدیث کا انکار کرتے ہیں۔ بات ایک ہی کہنا چاہتے ہیں وہ یہ کہ کتابوں کا جو ذخیرہ اس وقت موجود ہے وہ قابل اعتبار نہیں۔ اپنی اس بات کو مختلف عنوانات سے پیش کرتے ہیں۔ موجودہ زمانہ کے منکرین حدیث کے مشہور رنگ دو ہیں۔

۱۔ بعض منکرین حدیث صاف لفظوں میں یہ بات کہہ دیتے ہیں کہ رسول کی حدیث دین میں حجت نہیں رسول کا کام صرف اتنا ہے کہ قرآن امت کے حوالے کر دے اس کی توضیح اور تشریح کرنا اور مطلب سمجھانا یہ نبی کا منصب نہیں۔ امت خود غور کر کے مطلب سمجھے اور عمل کرے۔ نبی کی تشریح کا ماننا امت پر ضروری نہیں جیسے چٹھی پہنچانے کے بعد ڈاک کے کام ختم ہو جاتا ہے اسی طرح سے قرآن امت کے ہاتھ میں دینے کے بعد نبی کا کام ختم ہو جاتا ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ قرآن پاک ایک جامع کتاب ہے یہ ہدایت کے لئے خود کافی ہے اس لئے اس کے ہوتے ہوئے حدیث نبوی کی ضرورت نہیں۔ حدیث کی ضرورت کا قائل ہونا قرآن کی جامعیت کے منافی ہے۔

۲۔ دوسرا رنگ انکار حدیث کا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو ہم حجت مانتے ہیں۔ لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں محفوظ نہیں رہ سکیں۔ یہ موجودہ کتابیں بعد میں لکھی گئی ہیں۔ ان میں کبھی جوئی

احادیث دراصل حدیثیں ہی نہیں۔ بلکہ یہ عجبی لوگوں کی سازش ہے۔ گویا عجبی لوگوں نے اپنے پاس سے بنا کر حضور ﷺ کی طرف منسوب کر دی ہیں۔ (معاذ اللہ)

منکیرین حدیث کی ردوئل قسموں کا انجام ایک ہی ہے کہ وہ موجودہ کتب حدیث میں لکھی ہوئی احادیث کو معتبر نہیں مانتے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلے فریق نے بے باکی سے کام لیا اور کھل کر انکار کر دیا۔ اور دوسرے فریق نے مکاری سے کام لیا اور انکار کا شاطرانہ انداز اختیار کیا۔ اب ہم دونوں قسم کے منکیرین حدیث کے بے بنیاد شبہات کا جواب دینگے اور انکے غلط قیوے اور نظریہ کی تردید کریں گے۔

قسم اول کی تردید

قرآن پاک واقعی جامع کتاب ہے۔ ہم اس کی جامعیت کے ان لوگوں سے زیادہ قائل ہیں۔ لیکن حدیث رسول کو حجت ماننا یہ قرآن پاک کی جامعیت کے منافی نہیں ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ قرآن پاک کی جامعیت حدیث کے بغیر روشن نہیں ہو سکتی کسی کتاب کے جامع ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ اس کو کسی معلم کی ضرورت نہیں اور کسی تعلیم اور توفیج اور تشریح کی ضرورت نہیں بلکہ جتنی کوئی کتاب جامع ہوگی اس کی جامعیت کے پہلوؤں کو واضح اور نمایاں کرنے کے لئے اتنی ہی زیادہ اس کی توفیج کی ضرورت ہے قرآن پاک جامع کتاب ہے اور اتنی بلیغ ہے کہ اس کی بلاغت معجزانہ قسم کی ہے اس لئے اس کو سمجھنے کے لئے قرآن پاک نے خود کہا ہے کہ رسول کے بیانات اور تشریحات اور تفصیلات کی سخت ضرورت ہے۔

قرآن کے جامع ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں تمام پیش آنے والی جزئیات کا مکمل موجود ہے بلکہ اس کی جامعیت کا مطلب یہ ہے کہ اس میں دین کے اصول اور کلیات پوری طرح سے سمجھا دیئے گئے ظاہر ہے کہ اصول و کلیات پر تفریعات اور توفیجات اور تبیینات اور تشریح رسول کی خود قرآن پاک کے کہنے کے مطابق ضرورت ہے جب قرآن پاک خود ہمیں قرآن فہمی کے لئے حدیث رسول کا محتاج قرار دیتا ہے اور قرآن کی صحیح تفسیر سمجھنے کے لئے نبی کے دربار میں جانا ہم پر فرض قرار دیتا ہے تو اس صورت میں حدیث سے انحراف قرآن پاک کے انحراف ہوگا۔

اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ قرآن نے نبی کی کیا ذمہ داری اور کیا منصب اور کیا مقام اور کیا حقوق اور کیا ضرورت بیان کی ہے تو کبھی ایسی باتیں زبان پر نہیں آ سکتیں اس لئے ان باتوں کا جواب دینے کے لئے ہم قرآن پاک کی کچھ آیات پیش کرتے ہیں جس سے نبی اور حدیث نبی کا مقام اور نبی کا منصب اور بعثت کا مقصد اور نبی کے فرائض اور ذمہ داریاں سمجھ میں آتی ہیں اس موضوع پر آیات اتنی کثرت سے ہیں کہ سب کو پیش کرنا مشکل ہے۔ یہاں آسانی کے لئے اس قسم کی آیات کی چند قسمیں کر لی جائیں گی۔ پھر ہر قسم میں سے صرف بطور نمونہ چند آیات پیش کریں گے۔

پہلی قسم | وہ آیات جن میں بتایا گیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کام صرف قرآن پاک کے الفاظ امت

ایک پہنچا دینا ہی نہیں بلکہ قرآن پاک کا بیان اور اس کی تفسیر و تشریح بھی آپ ہی کا کام ہے اور امت قرآن پاک کی تشریح میں آپ کی محتاج ہے اور آپ کی تشریح کو قبول کرنا امت پر ضروری ہے مثلاً

۱۔ وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون۔
(سورہ نحل ۶۶ آیت ۴۴)

اور آپ پر بھی یہ قرآن اتارا گیا ہے تاکہ جو مضامین (آپ کے واسطے سے) لوگوں کے پاس بھیجے گئے ان کو آپ ان سے ظاہر کر دیں اور تاکہ وہ (ان میں) غور کیا کریں۔

اس میں قرآن پاک نے صاف لفظوں میں اعلان کر دیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے شارح اور مبیین ہیں۔

۲۔ لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة سورة اكل عمران آیت ۱۶۴۔ اسی مضمون کی آیت بقرہ آیت ۵۱۔ ۱۲۹ اور جمعہ آیت ۲ میں ہے،

حقیقت میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر (بڑا) احسان کیا جب کہ ان میں ان ہی کی جنس سے ایک ایسے (عظیم الشان) پیغمبر کو بھیجا کہ وہ ان لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی آیتیں (اور احکام) پڑھ پڑھکراتے ہیں اور ان لوگوں کی صفائی کرتے رہتے ہیں اور ان کو کتاب الہی اور فہم کی باتیں بتاتے ہیں۔

اس آیت سے واضح ہو گیا کہ نبی کا کام آیات سننا کہ نبی نہیں ہو جاتا بلکہ نبی اس کتاب کے معلم بھی ہیں۔ اس کے معانی کی تعلیم دینا بھی آپ ہی کا کام ہے۔ اگر قرآن کے مطالب سمجھنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کی ضرورت نہ ہوتی تو آپ کی تعلیمات سے مستغنی ہو کر قرآن پاک سمجھنے کے سب سے زیادہ حقدار صحابہ کرام تھے جسری جن کی مادری زبان تھی۔ لیکن ان کو بھی جب آپ کی تشریحات کا محتاج قرار دیا گیا تو امت کے بعد والے طبقات تعلیم رسول سے کیے بے نیاز ہو سکتے ہیں۔

۳۔ قرآن پاک میں جا بجا آپ کے فرائض منصبیہ بیان کرتے ہوئے یہ بھی کہا گیا ہے۔ ویزکیهم یعنی آپ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو اپنے پاس رکھ کر ان کی اصلاح و تزکیہ بھی فرماتے ہیں معلوم ہوا کہ صرف کتاب دے کر چلے جانا ہی نبی کی ذمہ داری نہیں بلکہ آپ مزکی امت بھی ہیں۔

دوسری قسم | وہ آیات جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی طرف صرف قرآن کی وحی نہیں کی گئی۔ بلکہ امت کے علاوہ اور باتوں کی بھی وحی بھیجی گئی ہے جو آپ امت کو تعلیم دیتے ہیں۔ قرآن کی

میں اس کو حکمت سے یاد کیا گیا ہے اس قسم کی بھی کئی آیات ہیں۔ مثلاً

۱۔ **يَعْلَمُ السَّكْرَاتِ وَالْحِكْمَةِ**۔ یہاں ”حکمت“ کا ”کتاب پر عطف کیا گیا ہے اور عطف میں اصل یہ ہے کہ معطوف اور معطوف الیہ میں مغایرت ذاتی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ کتاب اور حکمت دو الگ الگ چیزیں ہیں جن کی تعلیم دینا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کام ہے اور یہ حکمت وہی احادیث ہیں جن کی گوہر افشانی مجالس میں فرماتے رہتے تھے۔

۲۔ **وَاَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**۔ اس میں کتاب و احکمت دونوں انزل کے مفعول بہ ہیں ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح سے کتاب (قرآن) اتاری ہے اس کے علاوہ حکمت بھی اس کی اتاری ہوئی ہے۔

۳۔ **وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَمَا اَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ**۔ (بقراءت ۲۳۱) یہاں بھی ”من الكتاب والحكمة“ بیان ہے ”ما انزل علیکم“ کا۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ وحی الہی صرف قرآن مجید میں منحصر نہیں بلکہ حکمت بھی انہی کی طرف سے وہی منزل ہے۔

۴۔ **وَاذْكُرْ مَا يَتْلُو فِيْ يَسُوْرَتِكَ مِنْ اٰيَاتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ**۔ (سورہ احزاب ۴) اے ازواج مطہرات یاد کیا کرو ان آیات کو جو تمہارے گھروں میں پڑھی جاتی ہیں اور حکمت کو اس میں ”من آیات اللہ و احکمتہ“ دونوں بیان ہیں ”ما یتلو فی یسورتک“ کے۔ اس سے ثابت ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک گھروں میں قرآن کی آیات اور حکمت دونوں کا ہی چسپا رہتا تھا اور ازواج مطہرات کو دونوں کے یاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

تیسری قسم | قرآن کریم ایسی آیات سے بھرا ہوا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کی اتباع اُمت پر لازم ہے اور آپ کی مخالفت سنگین جرم ہے۔ اس پر سخت وعیدیں بیان کی گئی ہیں۔

۱۔ **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی يَحْكُمُوْا** | **فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلُمُوْا سَلِيْمًا**۔ (سورہ نساء ۶) پھر قسم ہے آپ کے رب کی یہ لوگ ایماندار نہ ہونگے۔ جب تک یہ بات نہ ہو کہ ان کے آپس میں جو جھگڑا واقع ہو اس میں یہ لوگ آپ سے تصفیہ نہ کریں پھر آپکے تصفیہ سے اپنے دلوں میں تنگی نہ پادیں اور پورا پورا تسلیم کر لیں۔

اس میں قرآن نے بڑی تاکید سے اعلان کیا ہے کہ زندگی میں پیش آنے والے جتنے معاملات اور منازعات ہیں ان میں سے ہر ایک میں نبی کو فیصلہ ماننا اور بلاچون و چرا دل کی خوشی سے ہر فیصلے کو بچا ماننا اور تسلیم کر لینا

یہ ایماندار بننے کی شرط ہے ظاہر ہے کہ کسی امیر کی ایسی اطاعت ضروری نہیں ہوتی فیصلہ الامت امیر کو لازم پکڑنا مسلمان ہونے کی شرط نہیں ہوتا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر بات میں فیصلہ ماننا یہ مسلمان ہونے کی شرط قرار دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر بات میں فیصلہ ماننا اور ہر فیصلے کو بخوشی قبول کرنے کا لازم ہونا شرعی حیثیت سے ہے یعنی رسول ہونے کی وجہ سے۔

۲۔ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين لوليه ما تولى ولنصله جهنم وسأولمسين (سورة نساء ج ۱۷)

اور جو شخص رسول کی مخالفت کرے گا بعد اس کے کہ امر حق ظاہر ہو چکا تھا اور مسلمانوں کا راستہ چھوڑ کر دوسرے رستے پر چلے گیا تو ہم اس کو جو کچھ وہ کرتا ہے کرنے دیں گے اور اس کو جہنم میں داخل کریں گے۔ اور وہ بڑی جگہ سے جانے کی۔

اس میں دو اصول بیان کیے گئے دونوں کی مخالفت کرنے پر جہنم کی وعید سنائی۔ (۱) پہلا اصول ومن يشاقق الرسول میں ہے کہ جو شخص بھی رسول کی مخالفت کرے اس کی سزا نصلاً جہنم ہے اس میں چند مسائل اور احکام کی تخصیص نہیں کی بلکہ عموم ہے جس سے یہ مطلب نکلا کہ زندگی کے کسی شعبے کے بارے میں نبی کے اگر کسی حکم کی بھی تم نے مخالفت کی تو سزا جہنم ہے معلوم ہوا کہ تشریعی حیثیت سے پیغمبر کے ہر حکم کو ماننا قرآن نے ضروری قرار دیا ہے۔ (۲) آیت بالا میں دوسرا اصول یہ بتایا ہے ویتبع غیر سبیل المؤمنین یعنی جو شخص مومنین کے سبیل اور راستے کو چھوڑ کر کسی اور راہ پر چلے گا اُس کی سزا بھی دوزخ ہے۔ اس آیت سے ایک تو اجماع کا حجت ہونا سمجھ میں آیا کیونکہ سبیل المؤمنین سے مراد اجماعی راستہ ہی ہے اس کی مخالفت کی سزا دوزخ ہے اس سے یہ بھی سمجھ میں آگیا کہ جو شخص حدیث کو نہیں مانتا اُس کی سزا دوزخ ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر ہر دور کے مومنین کا راستہ حدیث ماننے کا ہے تو حدیث کو ماننا یہ سبیل المؤمنین ہوا اور اس کا انکار کرنا یہ غیر سبیل المؤمنین کی پیروی ہے جس کی سزا نصلاً جہنم بیان کی ہے۔

۳۔ وما كان لعوث من ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا أن يكون لهم الخير (سورة احزاب ج ۵)

اور کسی ایماندار مرد اور کسی ایماندار عورت کو گنجائش نہیں جبکہ اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم دے دیں کہ ان کو ان کے اس کام میں کوئی اختیار ہے۔

قرآن پاک کا فیصلہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم فرما دینے کے بعد ہر مسلمان مرد و عورت پر اس کی اتباع ضروری ہے۔ کسی کو اس کے خلاف سوچنے کی بھی گنجائش نہیں۔ اور جو شخص اللہ اور اُس کے رسول کا کلمہ مانے گا۔

۴۔ ومن يعص الله ورسوله فقد ضل

صَالَا مَبِينًا۔ (سورہ احزاب ۱۵)

وہ صریح گمراہی میں پڑا۔

اس آیت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کو سخت گمراہی قرار دیا گیا ہے۔

۵۔ یَوْمَ تَقْلَبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ

جس روز ان کے چہرے دوزخ میں الٹ پلٹ کیے

يَقُولُونَ يَلَيْتَنَا اطعنا الله واطعنا

جائیں گے یوں کہتے ہوں گے اے کاش ہم نے اللہ

الرسول۔ (سورہ احزاب ۸)

کی اطاعت کی ہوتی ہے ہم نے رسول کی اطاعت کی ہوتی۔

قیامت کے دن کفار کے چہرے آگ میں پلٹے کھا رہے ہوں گے اور اس وقت ان کو سمجھ آئے گی کہ ہمارے یہاں پہنچنے کا سبب اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت ہے۔ معلوم ہوا کہ رسول کی حکم عدلی بھی جہنم کے سخت عذاب کا سبب ہے۔

۶۔ وَمَا أَمَّاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ

اور رسول تم کو جو کچھ (اعمال و احکام وغیرہ میں سے)

دے دیا کریں وہ لے لیا کرو۔ اور جس چیز سے روک

وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔ (سورہ حشر ۱)

دیں رک جایا کرو۔

اس قسم کی آیات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عصمت کی واضح دلیلیں ہیں۔ حق تعالیٰ نے پہلے اپنی ذمہ داری سے نبی کے ہر قول و فعل کی حفاظت کی۔ اور اس کو بے داغ بنایا پھر اعلان فرمایا کہ ان کی ہر بات مان لو۔ ورنہ سزا دوزخ ہوگی۔

بعد الف ثانی ”نے ایک جگہ ارشاد فرمایا ”ازرفتن تلجبردن فرق ظاہراست“ اس کا مطلب یہ ہے کہ ”رفتن“ اور ”بردن“ دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ ایک ہوتا ہے خود چلنا یہ رفتن ہے اور ایک یہ ہے کہ کوئی کسی کو چلائے۔ یہ بردن ہے۔ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اگر کوئی خود چلے اور گر جائے تو اس کی اپنی کمزوری سمجھی جائے گی اور اگر کوئی کسی کو چلا رہا ہے اور وہ گر جاتا ہے تو یہ صرف گرنیوالے کی کمزوری نہیں بلکہ دراصل اس کی کمزوری ہے جو لیجا رہا ہے۔ کیونکہ اس نے اس کو سنبھالنے کا ذمہ لیا تھا۔ انبیاء علیہ السلام خود چلتے نہیں ہیں بلکہ ان کو اللہ تعالیٰ اپنی ذمہ داری سے چلاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اپنی شریعت کو انکی طبیعت کے سانچے میں ڈھال کر امت تک پہنچاتے ہیں۔ شریعت تبھی مقدس رہ سکتی ہے جب کہ نبی کی طبیعت کا سانچہ صاف ستھرا ہو۔ کچ سانچے میں ڈھلنے والی شریعت پاک کیے رہ سکتی ہے۔

۷۔ قرآن پاک میں بہت جگہ اللہ کی اطاعت کے ساتھ رسول کی اطاعت کا حکم بھی کیا گیا ہے۔

اطيعوا الله واطيعوا الرسول

اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو۔

اب اس شخص کا دعویٰ کیسے مانا جاسکتا ہے۔ جو حدیث کا انکار بھی کرے اور کہے کہ میں قرآن کو ماننا (۱) اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیے

ہوں۔ ایک مقام پر ہے۔

لے ایمان والو! تم اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو
اور تم میں جو لوگ اہل حکومت ہیں ان کا بھی۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ
وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَادْلُوا الْأَمْرَ مِنْكُمْ
(سورہ نساء ص ۸)

اس آیت میں تین اطاعتوں کا امر کیا گیا ہے۔ (۱) اطاعت اللہ (۲) اطاعت رسول۔ (۳) اطاعت
ادلی الامر تینوں کی اطاعت کا امر کرتے ہوئے تعبیر میں فرق کیا گیا ہے۔ اللہ اور رسول کے ساتھ الگ الگ
”اطیعوا“ کا صیغہ لایا گیا ہے لیکن ”ادلی الامر“ کے ساتھ مستقل صیغہ ”اطیعوا“ نہیں لایا گیا۔ بلکہ اس کو ”الرسول“
کے تابع کیا گیا ہے۔ اس انداز سے یہ بات سمجھا دی کہ ادلی الامر کی اطاعت فرض تو ہے۔ لیکن ان کی اطاعت
مستقل نہیں بلکہ رسول کے تابع ہے ان کی وہی بات مانی جائے گی جو رسول کے خلاف نہ ہو۔ ان کی اطاعت
مشروط بالشرط ہے۔ اطاعت مطلقہ نہیں۔ لیکن رسول کی اطاعت مستقلہ اور مطلقاً واجب ہے اس کیلئے کوئی
شرط نہیں۔ دیے تو رسول کا ہر حکم وحی الہی کے تابع ہی ہوگا۔ لیکن ہمیں ان کی اطاعت کا مطلقاً حکم ہے۔ یہ شرط
نہیں لگائی جاسکتی کہ وہی بات مانوں گا جو حکم الہی کے خلاف نہ ہو۔ اس لئے کہ حکم الہی بھی تو نبی کی زبان سے
معلوم ہوگا۔ ہمارے پاس حکم الہی معلوم کرنے کا اور کوئی ذریعہ نہیں جو رسول کی زبان سے نکلے وہی حکم الہی ہے۔
نبی کی بات میں حکم الہی کے خلاف ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسی لئے قرآن پاک نے کہا ”من یطع
الرسول فقد اطاع اللہ۔ یعنی رسول کی اطاعت ہی اللہ کی اطاعت ہے۔ اللہ کا حکم صرف اور صرف
نبی کی زبان سے معلوم ہو سکتا ہے۔

نبی مومنین کے ساتھ ان کے نفس سے بھی زیادہ
تعلق رکھتے ہیں۔

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ
(سورہ احزاب رکوع ۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ نبی کو مومنین کی جانوں سے ایسا تعلق ہے جو خود مومنین کو اپنی جانوں سے
نہیں ہے۔ نبی کا حکم اور تعارف مومنین کی جانوں پر اتنا چلتا ہے کہ خود ان کا اپنی جانوں پر نہیں چلتا۔ شاہ عبدالقادر
دہلوی رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کے ماتحت فرماتے ہیں کہ نبی ناثب ہے اللہ کا۔ اپنی جان و مال پر اتنا تعارف نہیں

۱۔ اس مضمون کی آیت قرآن پاک میں دس جگہ ملی ہے۔ (۱) نساء آیت ۵۹ (۲) مائدہ ۹۲
(۳) انفال ۱ (۴) انفال ۲۰ (۵) انفال ۴۶ (۶) النور ۵۴ (۷) النور ۵۶ (۸) محمد ۳۳
(۹) مجادلہ ۱۳ (۱۰) تغابن ۱۲۔

پتا جتنا ہی کا پتا ہے اپنی جان کو کبھی اگ میں ڈالنا روا نہیں اور نبی حکم کریں تو ڈان فرض ہے۔

۹۔ لَعْدُكَانَ لَكَ فِي رَسُولِ اللَّهِ اسْوَقَ
حَسَنَةً لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ
وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا (احزاب رکوع ۳)

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ اور آخرت پر ایمان صحیح ہونے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل نمونہ کی اقتداء نہایت ضروری ہے۔ قرآن پاک حق تعالیٰ براہ راست بھی لوگوں تک پہنچا سکتے تھے لیکن ایسا نہیں کیا گیا جب بھی کوئی کتاب بھیجی ہے اس کے ساتھ رسول بھیجے ہیں معلوم ہوا کہ اللہ کی کتاب کو بعض مطالعہ سے حل نہیں کیا جاسکتا بلکہ فردت ہے کہ نبی سے کتاب سبھی جائے اللہ کی کتاب پر عمل کرنے کیلئے ایک بہت بڑی آسانی یہ بھی کر دی گئی کہ کتاب کے ساتھ نبی کو عملی نمونہ بنا کر بھیجا گیا ہر وہ بات جو قرآن میں مسلم کی شکل میں ہے وہ بات نبی کی زندگی میں عمل کی صورت میں ملے گی۔ اب چند ایسی آیات پیش کی جاتی ہیں جن میں احادیث کی تشریعی حیثیت تسلیم کر لی گئی ہے۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حدیث کے ذریعہ کسی حکم کو جاری فرمایا اور قرآن پاک نے اس حکم کو برقرار رکھا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ قرآن پاک کی نظریں حدیث کو تشریعی مقام حاصل ہے یعنی قرآن پاک کی

طرح حدیث سے بھی شریعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں۔ مثلاً
۱۔ وَلَا تَصِلْ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُم مَاتَ
أَبْدًا وَلَا تَقْرَعْ عَلَى قَبْرِ (سورہ توبہ ع ۱۱)
اور ان منافقین میں کوئی مرمادے تو اس (کے جنازہ)
پر کبھی نماز نہ پڑھیے۔ اور نہ (دفن وغیرہ کے واسطے)
اس کی قبر پر کھڑے ہو جائے۔

اس آیت کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے عبد اللہ بن ابی رئیس المنافقین کی نماز جنازہ پڑھائی۔ اس پر منع کیا گیا کہ آئندہ جنازہ صرف مسلمان کا پڑھایا کریں کسی منافق کا جنازہ نہ پڑھایا کریں۔ نماز جنازہ صرف مسلمانوں کے لئے مخصوص ہے۔ اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ اس سے پہلے نماز جنازہ جاری تھی۔ اس آیت میں اس کو برقرار رکھا گیا صرف اتنی قید لگائی ہے کہ منافق کا جنازہ نہ پڑھائیں اب سوال یہ ہے کہ یہ جنازہ کا حکم کس دلیل شرعی سے ثابت ہوا۔ قرآن میں تو اس سے پہلے کوئی ایسی آیت نہیں جس میں جنازہ جاری کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔ اب یہی کہہ سکتے ہیں کہ جنازہ کا حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زبان اور اپنے عمل سے جاری فرمایا تھا۔ اور قرآن نے آپ کی اس تشریح کو برقرار رکھا۔ معلوم ہوا کہ قرآن کی نظریں آپ کی حدیث کی تشریعی مقام حاصل ہے۔

۲۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلْقُلُوبَةِ
اے ایمان والو! جب جمعہ کے روز نماز کیلئے اذان

من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله و | کبی جایا کرے تو تم اللہ کی یاد کی طرف چل پڑا کرو۔ اور
ذروا البيع۔ (سورۃ الجمعہ ۲۷) | حسرید و فروخت چھوڑ دیا کرو۔

اس آیت میں اذان جمعہ کے کچھ احکام بیان کئے گئے ہیں۔ یعنی اذان جمعہ کے بعد تمام کاروبار چھوڑ کر ذکر اللہ یعنی خطبہ جمعہ کی طرف متوجہ ہو جاؤ۔ اس سے معلوم ہوا کہ اذان جمعہ اس آیت سے پہلے جاری تھے۔ اور قرآن نے اس کو کہیں جاری نہیں کیا۔ رسول نے ہی اس کو اپنی حدیث سے جاری کیا تھا۔ قرآن نے رسول کی اس تشریع اور قانون سازی کو تسلیم کیا ہے۔ اسی سورت کے آخر میں ہے۔

و اذا راوا تجارا فليهم ان الغصوا | اوردہ لوگ جب کسی تجارت یا مشغولہ کی چیز کو دیکھتے
اليهم وتركوا قائمًا۔ | ہیں تو اس کی طرف دوڑنے کے لئے بکھر جاتے ہیں۔
اور آپ کو کھڑا ہوا چھوڑ جاتے ہیں۔

اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ ایک دفعہ مدینہ میں قحط تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ جمعہ دے رہے تھے اسی دوران نقارہ بجا اور اعلان کیا گیا کہ ایک قافلہ غلے لے کر آیا ہے۔ اکثر حضرات خطبہ چھوڑ کر غلے لینے کے لئے چلے گئے۔ قرآن پاک نے اس پر شکایت کی ہے کہ انہوں نے خطبہ کا ادب نہیں کیا۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ خطبہ اس سے پہلے جاری تھا۔ قرآن نے اس کا ادب بیان کیا ہے۔ یہ خطبہ کسی آیت قرآنی سے جاری نہیں ہوا۔ بلکہ آپ کے قول و فعل سے جاری ہوا اس میں آپ کی تشریع کو قبول کیا گیا ہے۔
ف۔ اس وقت خطبہ نماز کے بعد ہوتا تھا۔ اس کی حیثیت عام و فطری تھی اور زمانہ سخت قحط کا تھا۔ اس لئے صحابہ کرام چلے گئے۔ تاہم یہ ان کی شان کے خلاف تھا اس لئے شکایت کی گئی ہے۔ اب خطبہ پہلے ہوتا ہے اور اس کا سننا نہایت مؤکد ہے۔

پانچویں قسم | وہ آیات جن میں آپ کے اقوال و افعال کی صحت کی ضمانت دی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ آپ کا ہر قول و فعل عین وحی الہی ہے۔ مثلاً۔

۱۔ والنجم اذا هوىٰ ما ضل صاحبكم | قسم ہے ستارہ کی جب وہ غروب ہونے لگے یہ تمہارے ساتھ
وما غوىٰ وما ينطق عن الهوىٰ ان هو الا | کہے رہنے والے نہ راہ سے بھٹکے ہیں اور نہ غلط رستے پر
روحی یوحیٰ۔ (سورہ النجم رکوع ۱) | چلے ہیں اور نہ آپ اپنی نفسانی خواہش سے باتیں کرتے ہیں۔

اس میں بڑی بلاغت اور زور دار بیان سے مقام رسالت سمجھایا گیا ہے۔ غم کی قسم کھا کر فرمایا کہ تمہارے صاحب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نہ راستہ بھولے ہیں اور نہ غلط راستے پر چلے ہیں جو کچھ بھی فرماتے ہیں یہ نبری وحی ہوتی ہے۔

اپنی رائے اور خواہش سے نہیں فرماتے اس میں صاف اعلان کر دیا کہ نبی ضلالت اور غوایت یعنی راہ بھولنے اور غلط راستے پر پھلنے اور ہر قسم کی گمراہی سے محفوظ ہیں۔ نجم کی قسم کھا کر اس کو بطور شاہد اور نظیر کے پیش کیا ہے جیسے ستارہ اسی راہ پر چلتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اُس کے لئے مقرر کیا ہے بال برابر ادھر ادھر نہیں ہٹتا یہی شان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے کہ اللہ کی مرضی سے بال برابر ادھر ادھر نہیں ہوتے

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بڑے پیارے پیارے نام ہیں۔ یہاں اُن میں سے کوئی نام نہیں لیا مثلاً ماضی محمد و ماغوی۔ ماضی جیسا بنا و ماغوی وغیرہ بلکہ صاحبکم کا لفظ استعمال کیا۔ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پاکیزگی کی مبالغہ سے شہادت دینا مقصود ہے کہ غور کرو کہ یہ وہی تو ہیں جو نبوت سے پہلے بھی چالیس سال تک تمہارے ساتھ تمہاری صحبت میں رہے ہیں۔ ان کے اخلاق، کردار، سیرت، دیانت، صدق و صفا وغیرہ وصفوں کو تم خود جانتے ہو۔ چالیس سالہ پرکھ کے بعد پوری قوم میں سے کوئی بھی ان میں کوئی خامی نہیں بتا سکتا بلکہ سب ان کے صدق و امانت کے بیک آواز قائل ہیں۔ تو جب چالیس سال ان کے حالات ایسے تھے تو نبوت کے بعد تو پاکیزگی اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ اب تو اور بھی اللہ کی خصوصی حفاظت میں آگئے کسی قسم کی غلطی کا کوئی خدشہ ہی نہیں رہا۔ اگر شرعی حیثیت سے نبی کی اطاعت ضروری نہ ہوتی تو ان کی اتنی صفائیاں دینے کی ضرورت نہ ہوتی اتنی صفائی اسی لئے دی گئی ہے کہ آپ کا ہر قول و فعل دین اور شریعت ہے اور ہر طرح سے محفوظ پاک اور بے داغ ہے۔

۲۔ قرآن پاک نے نبی کا درجہ اور مقام بیان کرتے ہوئے یہاں تک فرما دیا ہے کہ صرف ان کا قول اور فعل ہی غلطی سے محفوظ نہیں بلکہ ان کے قلبی رجحانات و عواطف یعنی میلان اور جھکاؤ بھی بالکل محفوظ ہیں یعنی باطل کی طرف تو ان کا قلبی جھکاؤ بھی نہیں ہو سکتا باطل کی طرف چل پڑنا تو بڑی بات ہے چنانچہ فرمایا وَلَوْ اَنْ تَبْتِنَا لَكَ لَقَدْ كَدْتُمْ لَتَرْكُنْ اِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ثابت قدم نہ رکھا ہوتا یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عصمت نہ دی ہوتی تو ان گمراہ لوگوں کے مکروں اور حیلوں سے زیادہ سے زیادہ آپ پر اتنا اثر ہوتا کہ شاید اُن کی بات کی طرف بہت بھٹا تھوڑا سا اور بالکل معمولی سادل جھکنے کے قریب ہو جاتا اب جبکہ ہم نے آپ کو عصمت دی ہے اور ثابت قدم رکھا ہے تو اب تو یہ بھی احتمال نہیں کہ آپ کا دل ان کی باتوں کی طرف تھوڑا سا مائل ہونے کے قریب ہو جائے

چھٹی قسم | قرآن پاک میں ایسی آیات بھی بہت ہیں۔ جن کا مطلب حدیث کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا۔ ان آیتوں کا مفہوم واضح ہونا روایات پر موقوف ہے۔ مثلاً۔

ا۔ وَاذْ تَقُولُ لِلَّذِي اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَالْغَمْتُ عَلَيْهِ اَمْسَكَ عِلْدًا رَجُلًا
وَالَّذِي تَخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللّٰهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا

قضى زيد منها وطراً زوجنكما لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعياسهم
اذا اقصوا منهن وطراً وكان امر الله مفعولاً۔ (سورة احزاب آیت ۳۷)
ان آیات میں کچھ واقعات کی طرف اشارہ ہے جو ہدیر رسالت میں پیش آئے۔ وہ واقعات
قرآن پاک میں بیان نہیں کیے گئے۔ وہ واقعات روایات میں منقول ہیں اور جب تک وہ واقعات سامنے نہ ہوں
ان آیات کا مفہوم سمجھا نہیں جاسکتا۔ لہذا ان آیات کا مفہوم سمجھنا روایات حدیث پر موقوف ہوا۔ ان کا انکار
کر کے قرآن کی یہ آیتیں کیسے حل ہوں گی؟

۲۔ عبس وتولى ان جلعء الا عسى۔ (الی قولہ تعالیٰ) فانت له تلهی۔

ان آیات میں بھی ایک اہم واقعہ کی طرف اشارہ ہے جس کو سمجھے بغیر یہ آیات حل نہیں ہو سکتیں
اور وہ واقعہ احادیث میں ہے۔ لہذا ان احادیث کے بغیر یہ آیات حل نہیں ہو سکتیں۔

۳۔ واذ ايعدكم الله احدى الطائفتين انهما لكم وتودون ان غير ذات الشوكة
تكون (الآیات انفال ع ۱) ان آیات میں بھی بہت سے واقعات کی طرف اشارہ ہے جن کو سامنے
رکھے بغیر آیات کا مفہوم سمجھ نہیں آتا اور وہ واقعات روایات سے ہی معلوم ہوتے ہیں۔

۴۔ لقد نصرکم الله فی مواطن کثیرة ویوم حنین اذا عجبتم کثر تکم ولم تغن
عنکم شیاء وضائق علیکم الارض۔ (آیات سورة توبہ ع ۴)

۵۔ الا تنمرون فقد نصره الله اذا اخرجه الذین کفروا ثانی اثین اذ هما فی
الغار اذ یقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا۔ (الآیة سورة توبہ ع ۶)

۶۔ والذین اتخذوا مسجداً ضراباً وکفراً وتفریقاً بین المؤمنین وارضاداً
لمن حارب الله ورسوله من قبل (الآیة سورة توبہ ع ۱۳)

۷۔ وعلى الشوكة الذین خلفوا۔ حتی اذا ضاقت علیهم الارض بما
رحبت وضائق علیهم انفسهم ولحقوا ان لا ملجأ من الله الا الیه ثم
تاب علیهم لیتوبوا ان الله هو التواب الرحیم۔ (سورة توبہ ع ۱۴)

ان تمام آیات اور اس قسم کی دوسری آیات میں ایسے واقعات کی طرف اشارہ ہے جن کے بغیر ان

۱۔ پڑھاتے وقت استاذ ان واقعات کی مختصر وضاحت کر دیں یہاں املاء میں اختصار سے کام لیا گیا۔
املاء سے قبل ان باتوں کی وضاحت کر دی جاتی رہی ہے۔

مفہوم سمجھنا ممکن نہیں اور وہ واقعات احادیث سے ہی معلوم ہوں گی۔ لہذا قرآن کی ان آیات کا مل احادیث پر موقوف ہے پھر احادیث کے انکار کی کہاں گنجائش ہے؟

حاصل اس تمام بحث کا خلاصہ ہے کہ پہلی قسم کے منکرین حدیث نے یہ کہا کہ ہم قرآن کو تو مانتے ہیں لیکن احادیث کو نہیں مانتے۔ ہم نے مختلف قسم کی آیات بطور نمونہ کے پیش کر کے ثابت کر دیا کہ قرآن پاک کو مانتے ہوئے حدیث کے انکار کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔

یہ آیات ہم نے بطور نمونہ پیش کی ہیں سرسری نظر سے قرآن پاک کو دیکھنے سے بھی منصف آدمی کو یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے کہ قرآن اور حدیث کا آپس میں اتنا گہرا ربط اور رشتہ ہے کہ ان میں سے کسی جانب کو گرانے کے بعد دین کے تعاد یا فہم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ دونوں چیزیں دین سمجھنے کے لئے لازم و ملزوم ہیں اور یہ بھی یقینی طور پر سمجھ میں آجاتا ہے کہ نبی کے مقام اور حقوق اور منصب اور فرائض جو ہم نے اوپر ذکر کیے ہیں، قرآن کو ماننے والا ان کا انکار نہیں کر سکتا جو ان باتوں کا انکار کرے وہ دراصل منکر قرآن بھی ہے۔ اس لئے منکرین حدیث کا اپنے آپ کو اہل القرآن کہلانا یہ بالکل حقیقت کے خلاف ہے ان لوگوں کا قرآن سے کوئی جوڑ نہیں۔

قسم ثانی کی تردید

ان سے چند سوالات جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم حدیث کو حجت مانتے ہیں لیکن حدیث رسول محفوظ نہیں رہ سکی۔ موجودہ کتب حدیث آنحضرت ﷺ کی حدیثیں نہیں اس لئے ہم انہیں نہیں مانتے۔ وہ اس دعوے کی کوئی معقول بنیاد اور وجہ نہیں پیش کر سکے۔ صرف بے بنیاد قسم کے چند شبہات پیش کرتے ہیں۔ یہاں ان کے مشہور شبہات نقل کر کے ان کے جوابات دیئے جائیں گے لیکن جوابات سے پہلے ہم ان سے چند سوالات کرنا چاہتے ہیں۔

جو منکرین حدیث یہ کہتے ہیں کہ قول رسول توحجت ہے لیکن اقوال رسول محفوظ نہیں رہے۔ ان سے پہلی گزارش تو یہ ہے کہ آپ کا یہ دعویٰ مستلزم باطل ہے۔ اگر احادیث رسول محفوظ نہیں تو قرآن مجید کو بھی محفوظ نہیں مانا جاسکتا حالانکہ حفاظت قرآن کا اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحفظہ قرآن مجید جو دو چیزیں کے مجموعہ کے نام ہے۔ الفاظ و معانی اگر دونوں چیزیں محفوظ ہیں تو قرآن کو محفوظ مانا جاسکتا ہے اور قرآن مجید نے بتلادیا ہے کہ میرے معانی کی تعلیم و تبیین رسول کریں گے گویا اقوال پیغمبر معانی قرآن ہیں اگر یہ محفوظ نہیں تو معانی قرآن محفوظ نہیں تو ان لوگوں

کے احادیث رسول کو محفوظ نہ ماننے سے لازم آیا کہ قرآن بھی محفوظ نہیں اس کا بطلان ظاہر ہے۔
 ثانیاً گزارشیں یہ کہ حدیث پاک کے متعلق جو کہہ دیا گیا ہے کہ یہ محفوظ نہیں رہی سوال یہ کہ محفوظ کیوں نہ رہی کسی شے
 کے محفوظ نہ رہ سکنے کے کئی وجوہ ہیں۔ کسی چیز کے محفوظ نہ رہ سکنے کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس چیز کی ضرورت
 نہ تھی۔ عدم ضرورت کی وجہ سے اس کے سنبھالنے کی طرف التفات نہ ہوا اس لئے وہ چیز کم ہو گئی اور ایک
 وجہ کم ہونے کی یہ ہو سکتی ہے کہ اس چیز سے کوئی دلچسپی نہ تھی اس لئے اس کو سنبھالا نہ گیا اور ایک وجہ یہ ہو سکتی
 ہے کہ کسی چیز کی حفاظت کے لئے جو اسباب و مسائل ضروری تھے وہ ہمتا نہ ہو سکے۔ اس لئے وہ چیز ضائع
 ہو گئی۔ حدیث کے محفوظ نہ رہنے کا ان میں سے کیا سبب ہے ظاہر ہے کہ یہ تینوں سبب موجود نہیں ضرورت
 حدیث تو اتنی ہے کہ اس کے بغیر کلام الہی تک رسائی نہیں ہو سکتی زندگی کے کسی شعبے میں اس سببے نیازی
 نہیں ہو سکتی کون یہ باور کر سکتا ہے کہ مسلمانوں کو حدیث سے دلچسپی نہیں تھی یا کم تھی مسلمانوں کے نزدیک عبادت
 الہی محبوب مشغلہ ہے بالخصوص رات کی عبادت و مناجات یہ تو مسلمانوں کا نہایت پیارا مشغلہ ہے
 قیام الیل کیلئے امت کے کتنے افراد ہوں گے جو شب بیداری کو اپنا معمول بنائے رکھتے تھے۔
 لیکن مسلمانوں کا یہ تقریب اتفاق مسئلہ ہے کہ حفظ حدیث اور مذاکرہ حدیث کیلئے رات ماگن قیام الیل سے بھی
 افضل ہے۔ عبادت کیلئے شب بیداری کہنے والوں سے کہیں زیادہ تعداد ان مقدس اشخاص کی ہے جنہوں
 نے حدیث کے لئے شب بیداری کی اور ہر قسم کی قربانیاں کی ہیں۔
 حدیث فقاریخ میں اشیاء بیان کرتے ہوئے یہ بات واضح کی جا چکی ہے کہ حفظ حدیث کے لئے جو عوامل محسوس و ادوی
 اور اسباب ہمتا ہو سکے وہ قرآن کے بعد کسی اور چیز کی حفاظت کے لئے میسر نہ آ سکے پھر عدم وسائل یا قلت
 وسائل کی شکایت کیسے کی جا سکتی ہے۔ جب کم ہونے کے اسباب معدوم اور محفوظ ہونے کے اسباب
 علی الوجہ الاتم موجود ہیں۔ تو حدیث کے بارہ میں غیر محفوظ ہونے کا شبہ کیسے کیا جا سکتا ہے۔

شبہات منکرین حدیث کے جوابات

انکار حدیث کے لئے ان لوگوں کے پاس کوئی معقول وجہ نہیں البتہ مقصد برآری کے لئے تحفظ حدیث
 کے متعلق چند شبہات پیش کرتے ہیں اور وہ شبہات بھی ایسے ہیں کہ سلف اور خلف نے ان شبہات کا
 تذکرہ کر کے ان کے جوابات شافیہ بارہا دیئے ہیں ان سے قطع نظر کر کے پھر بھی انہی شبہات کو دہرا کر
 سادہ لوح انسانوں کو تبلیس میں ڈالا جا رہا ہے کتنی بڑی علمی خیانت ہے کہ شبہات نقل کرتے ہیں جواب
 نقل نہیں کرتے۔ واقعی نبی امین کی حدیث کے منکر کو ایسا ہی خائن ہونا چاہیئے

اب یہاں ان کے شبہات ذکر کر کے ان کے مختصر جوابات دیئے جاتے ہیں۔

پہلا شبہ۔

منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ ہم ان کتبِ حدیث پر اعتماد اس لئے نہیں کرتے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہیں لکھی گئی۔ یہ کافی عرصہ بعد میں لکھی گئی ہیں۔ اس لئے ان کو محفوظ نہیں قرار دیا جاسکتا۔

جواب۔

بعینہ یہی شبہ منکرینِ قرآن، قرآن کی حفاظت پر کرتے ہیں کہ قرآن پاک موجودہ مصحف کی شکل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہیں لکھا گیا۔ آپ کے زمانہ میں کسی کے پاس اس انداز سے لکھا ہوا مصحف موجود نہیں تھا اس لئے ہمیں قرآن پر اتنا دھن نہیں۔ منکرینِ حدیث اور منکرینِ قرآن کے شبہ کی نوعیت ایک ہی ہے حفاظتِ قرآن کے متعلق اس شبہ کا جواب دینا منکرینِ حدیث کے ذمہ بھی ہے۔ فماہی جو ابھم ہو جو اہنا۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن پاک جب سے اترا ہے اس وقت سے لے کر آج تک کامل طور پر محفوظ رہا ہے حفاظت میں کبھی بھی رخنہ نہیں آیا۔ البتہ حفاظت کی شکلیں اور صورتیں حالات کے بدلنے کے ساتھ ساتھ بدلتی رہی ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں سینکڑوں افراد کو قرآن پاک زبانی یاد تھا۔ اس مصحف کی شکل میں تو لکھا ہوا نہ تھا لیکن مختلف لوگوں کے پاس مختلف سورتیں لکھی ہوئی موجود تھیں تاہم حفاظت کا زیادہ تر دار و مدار ضبطِ صدر پر تھا۔ اسی طرح حفاظت کا سلسلہ چلتا رہا۔ جب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا تو آپ کے دورِ خلافت میں جنگِ یمامہ میں سینکڑوں قراء اور حفاظ شہید ہوئے اس موقع پر حضرت عمرؓ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور مشورہ پیش کیا کہ اگر جنگوں میں یونہی حفاظ شہید ہوتے رہے تو مجھے خطرہ ہے کہ کہیں قرآن پاک کی حفاظت میں کمی اور رخنہ نہ آجائے اس لئے اب سارے قرآن مجید کو یکجا کر کے لکھوا لینا چاہیئے تاکہ ضبطِ صدر میں جس کمی کا خطرہ ہے اس کا تدارک ضبطِ کتابت سے ہو جائے لکھنے سے پہلے بھی قرآن مجید محفوظ تھا لکھنے کے بعد بھی محفوظ ہے صرف اتنا ہوا ہے کہ حالات کے بدلنے سے طریقِ حفاظت میں کچھ زیادتی کر لی گئی ہے وہ یہ کہ پہلے زیادہ تر دار حفظ پر ہی تھا اور اب یکجا کر کے کتابت بھی ساتھ ہو گئی تاکہ حفاظت میں کمی کا خطرہ نہ رہے۔

بالکل یہی معاملہ حدیث رسول علیہ السلام کا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں اور حدیثیں صحابہ کرامؓ غور سے سنتے حضور علیہ السلام کی نگاہی میں یاد کرتے اور باہمی مذاکرہ سے یاد رکھتے اور اس کی روایت کا سلسلہ چلتا رہتا قدرتی طور پر اس زمانے کے لوگوں کے مقلد بھی بہت مضبوط تھے۔

_____ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ساری حدیثیں سنی جاتیں یا دکی جاتیں محفوظ رکھی جاتیں آ کے پہنچائی جاتیں پورا معاشرہ اس محنت میں مصروف تھا۔ اس وقت زیادہ تر مدار اگرچہ ضبطِ صدر پر ہی تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہت سے صحابہ احادیث لکھنے کا اہتمام بھی کرتے تھے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں احادیث کے کئی ذخیرے لکھے ہوئے بھی تھے۔

(۱) _____ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس ایک ہزار حدیثوں کا مجموعہ لکھا ہوا تھا۔ جس کا نام ”المصدقۃ“ تھا۔ انہی نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا واقعہ ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر بات کو لکھ لیا کرتے تھے کسی نے ان کو شبہ ڈالا کہ حضور علیہ السلام کبھی غصے میں ہوتے ہیں تم ہر بات کیسے لکھ لیتے ہو۔ انہوں نے یہی شبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کر دیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زبانِ مبارک کی طرف اشارہ کر کے فرمایا۔ ”اكتب فوالذي نفسي بيده لا يخس ج منه الا حق“

(۲) _____ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس حدیثوں کا ایک صحیفہ لکھا ہوا موجود تھا جس میں دیت وغیرہ کے مسائل تھے۔ یہ صحیفہ کتب تاریخ اور کتب حدیث سے تو اترے ثابت ہے۔

(۳) _____ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس بھی کئی ہوئی حدیثوں کا مجموعہ تھا۔

(۴) _____ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس تھا۔

(۵) _____ حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی ایک مجموعہ لکھا جو کئی نسلوں تک ان کی اولاد میں محفوظ رہا۔

(۶) _____ بحر بن حکم ابن حزم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ اور صدقات وصول کرنے کا قانون لکھوا کر دیا تھا۔

(۷) _____ جتنے محصلین زکوٰۃ ہوتے تھے سب کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قواعد لکھوا کر دیئے۔

(۸) _____ بہت سے قبائل سے معاہدات ہوئے وہ لکھوائے گئے۔

(۹) _____ سلاطین کے نام حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دعوتی خطوط لکھوا کر روانہ کیئے۔

(۱۰) _____ معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تھا ان کو کچھ مسائل لکھوا کر بھیجے۔

(۱۱) _____ فتح مکہ کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خطبہ دیا ایک مینی صحابی جن کا نام تھا ابو شاہ انہوں

نے درخواست کی حضرت یہ بڑی اچھی تقریر ہے مجھے لکھوادیں آپنے ارشاد فرمایا اکتبوا لابی شاہ غزنیہ اس زمانے میں مافظ بہت مضبوط تھے ضبط مد بہت اُدب نے درجہ کا تھا محنت اور جان فشانی کے ساتھ حدیثوں کو یاد کرتے اور روایت کرتے آئے مگر زیادہ تر اگرچہ ضبط صدر پر تھا لیکن اس کے ساتھ ساتھ کتابت کا سلسلہ بھی چلتا رہتا تھا لیکن یہ کتابت باقاعدہ کتابی اور تصنیفی شکل میں نہیں ہوتی تھی یوں اعلیٰ طریقے سے کامیابی کے ساتھ حفاظت کا سلسلہ چلتا رہا۔

جب حضرت عمر بن عبدالعزیز کا زمانہ آیا تو انہوں نے ابوبکر بن حسنم کو حکم دیا۔ انظر ما کان من حدیث رسول اللہ ﷺ فاكتبہ فانی اخاف دروس العلم وذہاب العلم مقصد ان کا یہ تھا کہ اب تک حفاظت کا جو قدیم طریقہ تھا وہ بڑا کامیاب رہا ہے کہ اصل مدار ضبط صدر پر تھا اور ساتھ ساتھ بغیر کتابی شکل دینے کے حدیثیں لکھی جاتی رہی ہیں لیکن آئندہ حافظوں میں کسی محسوس کو یہ مافظ والے اٹھتے جا رہے ہیں شاید آئندہ یہ طریقہ کافی نہ رہ سکے اس لئے اب طریق حفاظت میں کچھ تبدیلی کر دو وہ یہ کہ اب حدیثوں کو باقاعدہ کتابی شکل میں مدون کرنا شروع کر دو کتابی شکل میں مدون ہونے کے بعد بھی حدیثیں محفوظ ہوئیں اور اس سے پہلے بھی محفوظ رہیں صرف حالات کے بدلنے کے ساتھ طریق حفاظت بدلے۔

حفاظت قرآن اور حفاظت حدیث دونوں اس بات میں یکساں ہیں کہ ہمیشہ محفوظ رہے البتہ طریق حفاظت بدلتا رہا ہے۔ قرآن کی حفاظت کے طریقے میں تبدیلی کا مشورہ مسر اؤل نے دیا اور حدیث کی حفاظت کے طریقے میں تبدیلی کی رائے مسر ثانی نے پیش کی۔ قرآن پاک کی حفاظت کا طریقہ بدلنے سے یہ بات ہرگز لازم نہیں آتی کہ پہلے غیر محفوظ تھا بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ پہلے زیادہ محفوظ تھا کیونکہ پہلے زیادہ تر مدار ضبط صدر پر تھا اور ضبط صدر حفاظت کا سب سے اعلیٰ طریق ہے اس طرح سے حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے تک گو حدیثیں لکھی جاتی تھیں لیکن باقاعدہ کتابی شکل میں مدون نہ تھیں اب انہوں نے حفاظت کا طریقہ بدلا کتب اور رسائل کی شکل میں تدوین شروع کی۔ حفاظت کے طریقے کے بدلنے سے یہ بات ہرگز لازم نہیں آتی کہ پہلے حدیثیں زیادہ محفوظ تھیں بلکہ غیر محفوظ تھیں اس لئے اس وقت زیادہ زور ضبط صدر پر تھا وہ حفاظت کا اعلیٰ طریقہ ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ قرآن، حدیث محفوظ ہے البتہ طریق حفاظت بدلتا رہا ہے۔

کتابت حدیث کے متعلق روایات میں تطبیق

اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ حدیث کا لکھنا نہ صرف جائز بلکہ مستحسن ہے آنحضرت ﷺ کے زمانے میں احادیث لکھی جاتی تھیں آپ نے لکھنے کی ترغیب دی ہے اور بہت سے صحابہؓ کے پاس لکھی ہوئی

حدیثوں کے کچھ مجموعے موجود تھے جس کے کچھ نمونے پیش کئے جا چکے ہیں۔ امام بخاری نے اور امام ابوداؤد وغیرہ نے اس موضوع پر مستقل باب باندھے ہیں۔ یہاں اصل بات یہ ذکر کرنا ہے کہ مسلم شریف میں ایک حدیث میں کتابت حدیث سے نہی وارد ہے۔ لاکتبتم احادیثی ومن کتبتہ غیر القرآن فلیحصہ۔ یہ حدیث بظاہر متعارض ہے ان حدیثوں کے جن میں کتابت حدیث کی اجازت بلکہ ترغیب وارد ہے ان میں تطبیق دینے کی ضرورت ہے علماء نے مختلف طرح سے تطبیق دی ہے۔

تطبیق کی تفسیر اول - حدیث لکھنے سے نہی ایک وقتی عذر کی وجہ سے عارضی طور پر کی گئی تھی یہ نہی دائمی نہیں تھی۔ شروع شروع میں قرآن اور حدیث میں ابھی

فرق نمایاں نہیں تھا اگر قرآن کی طرح اس وقت حدیث بھی لکھی جاتی تو التباس کا خطرہ تھا شاید کوئی قسآن کی آیات کو حدیث سمجھ لے اور یا حدیث کو آیت سمجھ جائے اس لئے وقتی طور پر ابھی حدیث لکھنے سے ردک دیا گیا۔ جب التباس کا خطرہ ختم ہو گیا قرآن کے حافظ کثرت سے ہونے لگ گئے دونوں میں امتیاز واضح ہو گیا تو اب لکھنے کی اجازت دے دی گئی۔

دوسری تفسیر - بعض علماء نے تطبیق اس طرح سے دی ہے کہ حدیث لکھنے سے نہی مطلقاً نہیں تھی بلکہ مطلب یہ تھا جس جگہ جس ورق پر قرآن لکھا ہو لہے وہاں حدیث کو نہ لکھا جائے تاکہ اختلاط کا خطرہ نہ ہے الگ طور پر لکھنے سے نہی نہیں تھی۔

تیسری تقریر - حدیث لکھنے سے نہی سب لوگوں کو نہیں تھی بلکہ صرف ان لوگوں کو نہی تھی جو ضبط صدر پر قادر تھے اگر یہ لوگ لکھیں گے تو شاید لکھے ہوئے پر اعتماد کر کے ضبط صدر میں ڈھیلے نہ پڑ جائیں اور جو لوگ اتنے اونچے حافظ والے نہیں تھے ان کو لکھنے کی اجازت بلکہ ترغیب دی گئی تاکہ ان کے ضبط صدر میں جو کمی تھی اس کا تدارک لکھنے سے ہو جائے۔

فائدہ - تقریر مذکور سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے زمانہ میں حدیث بالکل لکھی نہیں جاتی تھی واقعہ یہ ہے کہ اس وقت بھی لکھی جاتی تھی اس کے بہت نظائر موجود ہیں البتہ زیادہ تردد اور مدار ضبط صدر پر تھا اور یہ لکھنا کتابی شکل میں نہ تھا کتب اور رسائل کی شکل میں لکھنے کا رواج بعد میں ہوا۔ منکرین حدیث صحیح مسلم کی نہی عن الکتابت دالی حدیث مذکور کو لے کر کہتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا تو پھر یقیناً نہ لکھا جاتا ہو گا اس لئے ان کی حفاظت نہیں ہو سکی اس کا جواب بالتفصیل ہو گیا اس جواب کے علاوہ یہاں یہ بات کہنی مقصود ہے کہ اگر بالفرض مان لیں کہ کتابت سے دائمی نہی تھی اور احادیث نہیں لکھی | لے صحیح بخاری ص ۲۱/ج ۱ لے سنن ابی داؤد ص ۲۵/ج ۲ صحیح مسلم ص ۱۱۴/ج ۲۔

جاتی تھیں تو اس سے غیر محفوظ ہونا کیسے لازم آیا حدیث یاد کرنے یا رکھنے آگے پہنچانے انکا مذاکرہ کرتے رہنے کی تو زور دار ترغیبات موجود تھیں اس بات پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اُمت کو بہت تیز کیا ہے اس کے بڑے فضائل بیان کئے اس کو عبادت اور ذکر سے ادنیٰ قرار دیا ہے اور اپنی ذاتی محبت سے بھی وہ ہر بات کے یاد کرنے پر مجبور تھے۔ ایک شخصیت کے حالات ضبط کرنے کے لئے منسلک ترین مافطوں والے بڑی دلچسپی والے اور محبت والے لاکھ سے زیادہ مصروف تھے اور منہمک تھے تو اگر فرض کر لیں کہ لکھنے سے رک دیئے گئے تھے تب بھی حفظ و ضبط و روایت سے تو نہیں روکے گئے تھے بلکہ اس پر ان کو جوش دلا گیا تھا اس لئے ایسے شبہات و اہیہ سے اس میں کوئی رخنہ نہیں پڑتا۔

دوسرا شبہ۔ انکا حدیث کے لئے یہ شبہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ اکثر احادیث اخبار آحاد ہیں اور خبر واحد آپ کے نزدیک بھی مفید ظن ہے اور ظن کی اتباع سے

سے قرآن پاک نے روکا ہے اس کی شدید مذمت کی ہے قرآن پاک میں ہے۔ ان یتبعون الا الظن وان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً یہ مشرکین کی مذمت میں ہے کہ یہ لوگ جو شرک کرتے ہیں یہ صرف ظن کی پیروی کرتے ہیں اور ظن مسائل حقہ میں کوئی کام نہیں دیتا خبر واحد ظنی ہوتی ہے حدیثوں کا مجموعہ سب ظنیات ہیں۔ ظنیات پر دین کی بنیاد کیسے رکھی جاسکتی ہے۔

جواب۔ یہ ایک بڑا مغالطہ ہے جو ظن کا معنی نہ سمجھنے کی وجہ سے دیا گیا ہے ظن لفظ بہت معانی میں استعمال ہوتا ہے ظن کا ایک معنی یہ ہے کہ بے سند بات کہنا بے دلیل تک دینا بے ٹکی ہانکنا

انگل چلانا بغیر دلیل کے تخمینہ بازی کرنا اس آیت میں ظن کا یہی معنی مراد ہے لیکن جس وقت علماء یہ کہتے ہیں کہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے تو وہاں معنی مذکور مراد نہیں ہوتا وہاں ظن کا معنی ادراک راجح ہوتا ہے خبر کی دو قسمیں ہیں ایک خبر متواتر دوسرے خبر واحد خبر متواتر سے شواہد قطعی علم حاصل ہوتا ہے۔ جیسے مشاہدہ سے ہوتا ہے اس میں دوسری جانب کا احتمال نہیں ہوتا۔ وہ مسلم جس میں دوسری جانب کا احتمال بھی نہ ہو اس کو ادراک جازم کہتے ہیں۔ خبر واحد کے راوی جب متقی عادل نیک قسم کے ہوں تو ان کی خبر سُن کر مثلاً ۹۸ فیصد یا ۹۹ فیصد یہی خیال ہوتا ہے کہ یہ ٹھیک کہہ رہے ہیں کیونکہ بہت نیک اور سچے ہیں۔ لیکن ایک دو فیصد خطا کا احتمال باقی ہے یہاں دو جانبیں پیدا ہو گئی ہیں ایک اس بات کے درست ہونے کی مثلاً یہ ۹۸ فیصد دوسری میں خطا کا احتمال ہونے کی مثلاً ۲ فیصد پہلی جانب زیادہ ذنی ہے اس کو جانب راجح کہتے ہیں۔ دوسری جانب کا وزن بہت کم ہے اس کو جانب مرجوح کہتے ہیں۔ اچھے آدمیوں کی خبر واحد میں دو جانبیں آگئیں راجح اور مرجوح۔ جانب راجح کے ادراک کو ظن کہتے ہیں۔

اور جانب مرجع کے ادراک کو وہم کہتے ہیں جب یوں کہا جاتا ہے کہ خبر واحد مفید ظن ہے تو یہاں ظن وہ جانب راجع ہوتا ہے حاصل یہ کہ آیت میں ظن کا پہلا معنی 'مراد ہے یعنی بے دلیل اور بے سند باتیں کرنا ایسی باتوں کی اتباع کی مذمت ہے اور جب ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد مفید ظن ہے یہاں ظن کا دوسرا معنی 'مراد ہوتا ہے یعنی ادراک جانب راجع اس کی اتباع کرنے کی کہیں بھی مذمت نہیں ہے بلکہ ہم مستقل عنوان قائم کر کے ثابت کریں گے کہ یہ واجب الاتباع ہیں اور عقل کا فیصلہ بھی یہی ہے کہ ظن بایں معنی کی اتباع ضروری ہے اس لئے کہ عقل کا فیصلہ یہ ہے کہ ایک کے مقابلہ میں ننانوے کو ترجیح دو۔ ظن بالمعنی الاول کی اتباع بے عقل بھی ہے۔ بے دینی بھی اور ظن بالمعنی الثانی کی اتباع عقل و نقل کے مطابق واجب ہے۔

تیسرا شبہ | حدیثوں سے گریز کرنے کے لئے منکرین حدیث ایک بہانہ یہ بھی بناتے ہیں کہ حدیثوں میں تعارض بہت ہے۔ متعارض حدیثوں پر عمل کیسے کیا جاسکتا ہے۔

جواب | تعارض سب حدیثوں میں نہیں ہے فضائل، اخلاق، رفاق، آداب اور حمزہ و نشر کی تفصیلات کی اکثر حدیثیں، دونخ اور جنت کی حدیثیں اس قسم کے بہت سے مضامین کی حدیثیں تقریباً تعارض سے خالی ہوتی ہیں تعارض صرف احکام کی چند حدیثوں میں ہے اور انکار سب حدیثوں کا کیا جا رہا ہے اس بہانہ کو درست کیسے مانا جائے۔ نسین احکام کی حدیثوں میں بھی حقیقی تعارض نہیں ہے صرف صورت تعارض نظر آتا ہے صورت تعارض آنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ دونوں حدیثوں کے معنی کی حقیقت سمجھ میں نہیں آئی۔ دونوں کا مفہوم ٹھیک نہیں سمجھا جاسکا اس نا فہمی کی وجہ سے بظاہر تعارض نظر آتا ہے جب دونوں حدیثوں کا صحیح مفہوم سمجھ میں آجائے گا تو یہ ظاہری طور پر نظر آنے والا تعارض اٹھ جائے گا۔ اس تعارض کا حل صحیح مفہوم پیدا کرنا ہے نہ کہ حدیثوں کا انکار کرنا دنیا کا کون سا فن ایسا ہے جس کے جاننے والوں کی آراء میں تعارض نہیں ہوتا۔ ایک ہی بات میں وکلاء کی رائے میں تعارض ہے۔ ایک ہی مریض کے بارے میں ڈاکٹروں کی آراء میں تعارض ہے ایک ہی بحران کو حل کرنے کے لئے سیاست دانوں کی آراء میں تعارض ہو جاتا ہے۔ تعارض سے گھبرا کر کسی فن کو چھوڑا نہیں گیا بلکہ اپنی عقل سے تطبیق یا ترجیح کی کوشش کی جاتی ہے یہاں اپنی ذہنی کی وجہ سے نظر آنے والے تعارض سے گھبرا کر حدیث کو نظر انداز کرنے کا فیصلہ کیسے کر لیا گیا اصل منشاء یہ ہے کہ ان دنیاوی فنون کی ضرورت کے قائل ہیں دین کی ضرورت کے قائل نہیں

نسین ظاہری تعارض تو قرآن کی بعض آیتوں میں بھی نظر آتا ہے جیسے تفسیر طبرستان والا جاتا ہے کیا تعارض کی وجہ سے قرآن کو بھی چھوڑ دے یا دونوں کی حقیقت سمجھنے کی کوشش کر دے۔ مثلاً ایک آیت میں ہے کہ لتسلن یومئذ عن النعیم۔ اس سے اور اس قسم کی دوسری نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت

رس ہوگا لیکن ایک آیت میں ہے۔ "لَا يَسْتَلْعَن ذَنبُهُمُ النَّاسُ وَلَا يَجَانُّ" یعنی کسی جن وانس کے گناہوں کے بارہ میں سوال نہ ہوگا۔ ان دونوں آیتوں میں بظاہر تعارض ہے۔ اس تعارض کا حل یہ نہیں ہے کہ قرآن پاک کی ان دونوں آیتوں کا انکار کر دیا جائے۔ بلکہ اس کا حل یہ ہے کہ اہل فہم سے دونوں آیتوں کا صحیح مفہوم سمجھ لیا جائے۔ تعارض خود ہی حل ہو جائے گا چنانچہ مفسرین نے ان دونوں آیتوں کے مطالب اس انداز سے پیش کر دیئے ہیں کہ اب ان میں تعارض معدوم نہیں ہوگا۔ مسئلہ یہ کہ جہاں یہ ہے کہ سوال ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ مجرمین کی تذلیل اور توبیخ کے لئے سوال ہوگا۔ اور جہاں نفی ہے وہاں مطلب یہ ہے کہ تحقیق مجرم کے لئے سوال نہیں ہوگا۔

معلوم ہو گیا جہاں آیات اور احادیث میں تعارض نظر آتا ہے۔ وہاں حقیقت کوئی تعارض نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا منشاء قلت فہم ہوتا ہے۔ جس کا علاج فہم سلیم پیدا کرنا یا فہم سلیم والوں کی بات ماننا ہے۔ نہ کہ آیات و احادیث کا انکار کر دینا۔

چوتھا شبہ منکرین حدیث ایک شبہ یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ اکثر احادیث راویوں نے بطور روایت بالمعنی کے نقل کی ہیں۔ اور روایت بالمعنی کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔ ہو سکتا ہے کہ راوی نے غلط معنی سمجھ کر غلط نقل کر دیا ہو۔

جواب حدیث کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ قولی حدیث۔ ۲۔ فعلی حدیث۔ ۳۔ تقریری حدیث۔ فعلی اور تقریری حدیث میں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ہوتے ہی نہیں۔ وہاں روایت باللفظ اور روایت بالمعنی کی بحث ہی نہیں چل سکتی فعل اور تقریر کو نقل کرنے کا طریقہ صرف یہ ہے کہ آپ کے کام کو صحابی آنکھوں سے دیکھ لے اور اس کو اپنی زبان میں آگے پہنچا دے اس پر بعد اعمادی کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ نقل کرنے والا صحیح الحس ہے ایک دیا بتدار صحیح الحس اپنے مشاہدوں کے بعد ایک بات بتلاتا ہے تو اس کو چھوڑنے کی کوئی وجہ نہیں اب یہی قولی حدیث اس میں واقعی دونوں قسم کی روایت چل سکتی ہے اگر انہی لفظوں کو آگے پہنچا دیا تو یہ روایت باللفظ ہے اور اگر اس بات کو اپنے لفظوں میں آگے پہنچا دیا تو یہ روایت بالمعنی ہے۔ قولی حدیث میں روایت کے یہ دونوں طریقے چل سکتے ہیں۔ لیکن منکرین حدیث کا یہ کہنا کہ اکثر راوی روایت بالمعنی کرتے ہیں یہ غلط بات ہے حدیث کے پڑھنے والے یہ بات سمجھتے ہیں کہ اکثر راوی کوشش اس بات کی کرتے ہیں کہ انہی لفظوں میں بات آگے پہنچائی جائے اگر کہیں ایک آدھ لفظ میں تردد ہو جاتا ہے کہ پتہ نہیں استاد نے یہ لفظ بتلایا تھا یا یہ لفظ بتایا تھا ان دونوں لفظوں کا معنی بھی ایک ہوتا ہے تو راوی اپنے تردد کا باقاعدہ

اظہار کرتا ہے کہ مجھے اس میں شک ہے کہ استاد کا لفظ یہ تھا یا یہ تھا جب دونوں لفظوں کا معنی ایک ہونے کے باوجود اظہار تردد کر رہا ہے اس سے معلوم ہوا کہ باقی حدیث کے بارہ میں اس کو یقین ہے کہ استاد نے وہی لفظ بتائے تھے جو نقل کر رہا ہوں۔ روادۃ حدیث کے اس محتاط طرز عمل سے یہ بات سمجھ آتی ہے کہ اکثر حضرات روایت باللفظ کی کوشش کرتے رہے ہیں۔

ہاں ! یہ بات صحیح ہے کہ فی الجملہ روایت بالمعنی بھی ہوتی رہی ہے لیکن روایت بالمعنی انکارِ قید کا باعث نہیں بن سکتی ایک تو اس لئے کہ یہ چند قولی حدیثوں میں ہوتی ہے نیز اس لئے کہ محدثین نے روایت بالمعنی کے جائز ہونے کے لئے شرطیں لگائی ہیں۔ راوی کا عادل ضابطہ صادق متقی ہونا تو روایت بالمعنی کے جائز ہونے کیلئے شرط ہے ہی۔ اہم شرط یہ ہے کہ وہ شخص عارف باللسان ہو محاورات کو خوب سمجھتا ہو سخن فہم سخن شناس ہو۔ جب راوی عادل ہوگا تو اپنی عدالت کی وجہ سے غلط بیانی سے بچے گا اور جب عارف باللسان ہوگا تو غلط فہمی سے بچے گا جب غلط فہمی اور غلط بیانی کا خطرہ اس کے عارف باللسان ہونے اور عادل ہونے کی وجہ سے نہ رہا۔ تو اب اس کی روایت پر بد اعتمادی کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

حاصلۂ بحث

حجیت حدیث کے سلسلہ میں اب تک جو بھی کہا گیا، اس کا حامل یہ ہے کہ قرآن پاک خود حدیث کا مقام، حجیت اور اس کا تشریف مرتبہ منوار ہے اور حدیث رسول کی حفاظت کے اسباب و وسائل جو جمع ہوتے ہیں، وہ کسی اور چیز کو نہیں ملے۔ یہ سب باتیں کم از کم ایک منصف آدمی کو تو اس بات پر مجبور کرتی ہیں کہ حدیث رسول کو فی نفسہ بھی حجت مانا جائے اور یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ موجودہ احادیث کے معتبر ذخیرے ایسے محفوظ ترین ذخیرے ہیں، جن کی نقل نہایت ذمہ داری اور احتیاط سے کی گئی ہے۔

منکرین حدیث کی تمام عمارت کی بنیاد بے بنیاد شبہات و اہیہ پر ہے۔ جن میں سے اہم شبہات کے جوابات دیئے جا چکے ہیں۔ ان میں تامل اور غور کر کے مزید شبہات کا جواب بھی نکالا جاسکتا ہے۔

خبر واحد کا حکم

حدیث کی دو قسمیں ہیں ۱۔ متواتر ۲۔ خبر واحد۔ خبر متواتر بالاتفاق ادراک جازم کا فائدہ دیتی ہے۔ سب کا اتفاق ہے کہ خبر متواتر مفید مسلم ہے۔ خبر واحد کی تین صورتیں ہیں۔

خبر واحد کی تین صورتیں | خبر واحد میں اپنی ذات کے اعتبار سے صدق کا احتمال بھی ہے۔ کذب کا بھی آیا یہ دونوں احتمال برابر ہیں یا ایک احتمال دوسرے سے زیادہ ہے۔ اس کے اعتبار سے

کل تین شکلیں پیدا ہو جائیں گی۔

(۱) خبر واحد کے راوی عادل ہیں اچھی یادداشت والے ہیں پر ہیر گار ہیں امانت دار ہیں ان کی ان صفات کو دیکھ کر جانب صدق رائج ہوگی اور جانب کذب مرجوح ہوگی مثلاً ۹۹ فیصد احتمال صدق ہے۔ ایک فیصد احتمال خطا ہے۔

(۲) خبر واحد کے راوی کے حالات اچھے نہیں ہیں اس میں فسق پایا جاتا ہے جھوٹ بولنے کی عادت ہے ایسی صفات دیکھ کر جانب کذب رائج ہوگی اور جانب صدق مرجوح ہوگی مثلاً ۵۰ فیصد سے زیادہ احتمال کذب ہے اور بچائش فیصد سے کم احتمال صدق ہے۔

(۳) راوی کے حالات واضح نہیں ہیں نہ اس کی عدالت واضح ہے نہ فسق ایسے راوی کی خبر میں دونوں احتمال مساوی ہوتے ہیں۔ تیسری صورت کے بارہ میں سب کا اتفاق ہے کہ اس کو ابھی نہ رد کیا جائے نہ قبول۔ توقف کیا جائے جب دونوں جانبوں میں سے ایک جانب کی ترجیح کے قرائن مل جائیں۔ اسکے مطابق عمل کیا جائے۔ دوسری صورت کے بارہ میں اتفاق ہے کہ یہ مردود ہے اس کو قبول کرنے کا کوئی بھی فتاویٰ نہیں پہلی قسم کے بارہ میں صحابہ اور تابعین اور تمام علماء امت پہلی صدی کے آخر تک یہی نظریہ رکھتے آئے ہیں کہ اصول دین میں تو اسے قبول نہیں کیا جاسکتا لیکن فروع دین میں یہ حجت اور واجب العمل ہے۔

معتزلہ نے پہلی صورت کی حجت میں بھی گفتگو شروع کی کہنے لگے کہ فروع دین میں بھی خبر واحد کا کوئی اعتبار نہیں ہے اس زمانہ کے بزرگوں نے ان کی زور دار تردید کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ یہ نظریہ تمام صحابہ اور تابعین اور امت کے تعامل کے خلاف ہے

حضرت امام شافعیؒ نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے بعد کے علماء نے بھی اس موضوع پر کتابیں لکھیں اور خبر واحد کی حجت کے موضوع کو اصول کی کتابوں کا ایک مستقل جزء بنادیا گیا۔ معتزلہ کے نظریہ پر اتنی ضرب کاری لگائی گئی کہ بعض معتزلہ مجبور ہو کر یہ کہنے لگے کہ ایسے تو ہم خبر واحد کو حجت نہیں مانتے مگر جب اس

راوی کے ساتھ اور اچھا راوی مل جائے تو ہم بھی اس کو حجت سمجھتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا اور ایک راوی مل جانے سے یہ متواتر بن گئی ہے اب بھی تو آپ نے خبر واحد ہی کو مانا تو سیدھا کہہ دو خبر واحد حجت ہے۔ خلاصہ یہ کہ خبر واحد کی کل تین صورتیں ہیں۔ معتزلہ کا نزاع صرف پہلی صورت میں ہے وہ اس کو حجت نہیں سمجھتے۔ اس کے علاوہ تمام اہل اسلام نے اسے فروع میں حجت سمجھا ہے۔ اب ہم خبر واحد کی حجت کے چند دلائل بطور نمونہ کے پیش کرتے ہیں۔

خبر واحد کی حجت کے دلائل

(۱) قرآن پاک میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ میں ہے کہ جب ان کے ہاتھوں ایک قطبی مرگیا اس پر حکومت کی طرف سے گرفتاری کا حکم جاری ہوا۔ شاہی دربار میں ایک شخص موسیٰ علیہ السلام کا خبر خواہ تھا وہ آپ کو اطلاع کرنے کے لئے بھاگا اس کو قرآن پاک نے یوں نقل کیا ہے **وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ**۔ اس نے اگر موسیٰ علیہ السلام کو حالات کی اطلاع کی دیکھنا یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس خبر واحد پر کیا عمل کیا یہ پہلو بھی خود قرآن نے بتا دیا ہے۔ **فَخَرَجَ مِنْهَا لِيَعْنِيَ خَيْرَ وَاحِدٍ كَقَبُولِ كَرَكَةٍ لِّكُلِّ بَاطِلٍ** اس پر شاید کوئی یہ کہے کہ انکا ماننا ضیاط تھا انہوں نے خبر واحد کو قبول نہیں کیا یہ خدشہ بھی غلط ہے اس لئے کہ اس کے ساتھ ہی قرآن پاک یہ کہتا ہے **فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ** یعنی ڈرتے ہوئے جا رہے تھے اور پیچھے ہٹ کر دیکھتے جا رہے تھے اس سے صاف معلوم ہوا کہ انہوں نے دل سے خبر واحد کو قبول کر لیا ہے اور اس کا اثر لیا ہے قرآن پاک جب پہلے نبیوں کی کوئی بات بغیر تکرار نقل کرے تو یہ قرآن کا ضابطہ بن جاتا ہے تو قرآنی ضابطہ یہ ہوا کہ خبر واحد قابل قبول ہے جبکہ اسکا راوی اچھا ہو۔

(۲) قرآن پاک میں ہے **إِنْ جَاءَكَ كُفْرٌ فَاسِقٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ فَاسْقِمْ**۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر کوئی فاسق خبر لے کر آئے تو اس میں تحقیق کر لیا کرو۔ تحقیق کا مطلب یہ ہے کہ اگر قرائن صدق واضح نظر آئیں تو مان لو۔ ورنہ نہ مانو۔ جب فاسق کی خبر میں صدق کا غلبہ نظر آئے تو قرآن ماننے کا حکم دے رہا ہے۔ عادل کی خبر میں صدق کی جانب راجع ہوتی ہی ہے اس کو تو بد بردار دلی ماننے کا حکم ہوگا اگر خبر واحد دین میں حجت نہ ہوتی تو قرآن یہ انداز اختیار کرتا کہ فاسق تو کیا ایک عادل بھی خبر لائے تو رد کر دو۔

(۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اور صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں تعامل امت یہی رہا ہے۔ کہ بغیر کسی تردد کے فروع دین میں خبر واحد کو حجت مانتے آئے ہیں۔ حضرت امام شافعی اور دوسرے علماء نے اس تعامل کے بہت سے نظائر پیش کئے ہیں۔ مثلاً جب تحویل قبلہ ہوا۔ بیت اللہ شریف کو جب قبلہ بنایا گیا تو

۔ بقادالول کو ابھی اس کا پتہ نہیں لگا تھا۔ وہ پہلے قبلہ کی طرف منہ کر کے مسجح کی نماز پڑھ رہے تھے نماز کے دوران کسی ایک آدمی نے اگر خبر دی کہ قبلہ بدل چکا ہے وہ نمازیں ہی گھوم گئے اتنے بڑے مسئلے میں ملت نمازیں خبر زادہ پر عمل کیا ہے کسی صحابی نے بھی اس پر اعتراض نہیں کیا۔ ظاہر ہے کہ یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک بھی پہنچا ہو گا آپ نے بھی اس پر انکار نہیں فرمایا۔ یہ کھلی شہادت ہے اس بات کی دینی معاملات میں خبر طلبہ کو بغیر کسی شک و شبہ کے حجت سمجھا جاتا رہا ہے۔

(۴) شراب کے حرام ہونے سے پہلے حضرت انسؓ اور معشائی کی ایک جماعت شراب کی دعوت میں جمع تھے ایک منادی کی نداء کان میں آگئی کہ شراب حرام ہو گئی ہے تو حضرت ابو طلحہ وغیرہ حضرات نے فرمایا انسؓ اٹھو شراب کے برتن توڑ دو۔ اسے ضائع کر دو شراب بڑی قیمتی چیز ہے خبر دادہ پر عمل کرتے ہوئے اتنی مالیت کی چیز کو ضائع کر دیا گیا ہے۔ اس پر سب امت نے اس کی تحقیر ہی کی ہے کسی نے یہ اعتراض نہیں کیا کہ اتنے مال کو ضائع کرنے سے پہلے مزید تحقیق تو کر لو۔

(۵) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلاطین عالم کے نام دعوتی خطوط لکھوائے ہیں۔ دعوتی خط لے کر صرف ایک ایک آدمی کو بھیجا جاتا تھا اگر خبر دادہ حجت نہ ہوتی تو ہر خط کے ساتھ کم از کم اتنے آدمی بھیجے جاتے جو تو اس کی حد تک پہنچ جاتے۔

(۶) حضور صلی اللہ علیہ وسلم مختلف علاقوں میں حاکم بنا کر بھیجتے تھے ان کا کام تعلیم دین بھی ہوتا تھا اور شرعی فیصلہ کرنا بھی۔ حاکم ایک ایک بھیجا جاتا تھا۔

(۷) حضور صلی اللہ علیہ وسلم بہت سے مقامات میں دین کی تعلیم اور تبلیغ کے لئے ایک ایک آدمی بھیجتے رہے ہیں۔

(۸) زکوٰۃ حاصل کرنے کے لئے اپنی طرف سے ایک ایک محصل کو بھیجتے تھے۔

(۹) یہ سب میں خود حج پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف نہیں لگے۔ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو امیر الحجاز بنا کر بھیجا ہے امیر الحجاز کا کام یہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مسائل حج بتائے

(۱۰) اسی موقع پر اعلان برأت کے لئے اپنی طرف سے اپنا نائب بنا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو روانہ کیا گیا کہ وہ تمام قبائل مشرکین میں اعلان کر دے کہ پچھلے تمام معاہدات ختم ہو چکے ہیں تمہیں صرف اتنے دن کے

۱۔ صحیح بخاری ص ۵ / ج ۱ "د" ۶۴۵ / ج ۲۔ ۲۔ صحیح بخاری ص ۶۳۶ / ج ۲

۳۔ صحیح بخاری ص ۶۲۶ / ج ۲۔ ۴۔ صحیح بخاری ص ۶۴۱ / ج ۲

ہمت ہے اسی وقت میں یا اسلام قبول کر لو یا یہاں سے نکل جاؤ ورنہ قتل کر دیئے جاؤ گے۔ اتنا بڑا اعلان تمام قبائل کو سنانے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک آدمی کو مامور کیا ہے۔

(۱۱) اگر دو شخص شہادت دے دیں کہ فلاں شخص نے فلاں کو قتل کیا ہے تو دو کی شہادت پر قاتل سے قصاص لیا جاسکتا ہے۔ اسلامی ضابطہ بھی یہی ہے اور بین الاقوامی طور پر اسے تسلیم کیا گیا ہے کہ دو کی شہادت کی بنیاد پر قاتل کو مزائے موت دی جاسکتی ہے ظاہر ہے کہ دو کی شہادت خبر واحد ہی کے درجہ میں ہے یہ تو اتر کی ص سے بہت نیچے ہے اس پر مزائے موت دی گئی حالانکہ جان کا مسئلہ سب سے زیادہ سنگین سمجھا جاتا ہے اس میں باتفاق عقلاء عالم اور باتفاق مذاہب اسلام خبر واحد کافی سمجھی گئی ہے جب ایسے سنگین معاملہ میں خبر واحد کو واجب العمل قرار دیا گیا ہے۔ تو باقی امور میں بدرجہ اولیٰ خبر واحد کو واجب العمل قرار دیا جائے گا۔

حقیقت یہ ہے کہ دین اسلام سرِ پیا رحمت بن کے آیا ہے اس کا تمام نظام بڑا رحیمانہ ہے۔ اس سلسلہ میں اسلام نے انداز یہ رکھا ہے کہ مسائل شریعت کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ اصول اور فروع۔ اصول کو ثابت کرنے کے لئے کسی ظنی دلیل کو کافی نہیں سمجھا گیا۔ اصول ہمیشہ دلائل قطعیہ اور متواترہ سے ہی ثابت ہو سکتے ہیں اس لئے کہ اصول دین کی بنیاد ہیں اور بنیاد نہایت مضبوط ہونی چاہیئے اس لئے ان کو ثابت کرنے کے لئے کسی ایسی دلیل کو کارآمد نہیں سمجھا گیا جس میں خطاء کا احتمال مرجوح بھی ہو بلکہ ان کو ثابت کرنے کے لئے ایسے دلائل کا ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے جن میں خطاء کا ادنیٰ احتمال بھی نہ ہو یعنی دلائل متواترہ تاکہ بنیاد میں کوئی خلل نہ رہ جائے۔ لیکن دین کے فروع میں بھی اگر ہر جگہ تواترہ کو شرط قرار دے دیا جاتا تو یہ ایک زحمت بن جاتی۔ جزوی معاملات میں ہر جگہ تواترہ کی حد کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا بہت مشکل ہے۔ ہر معاملہ میں تواترہ کی شرط لگ جانے سے نظام معطل ہو کے رہ جائے گا۔ اس لئے شریعت نے یہ رحمت کی ہے کہ فروع دین میں ایسی دلیل کو بھی کارآمد قرار دیا ہے جس میں صدق کا پلڑا راجح خطاء کی جانب مرجع ہو۔

تدوین حدیث

منکرین حدیث کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے ہم یہ بتا چکے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں دین کی بنیاد ہیں۔ حق تعالیٰ نے ہر دور میں ان کی حفاظت کا انتظام فرمایا ہے اور ہمیشہ محفوظ رہی ہے۔ البتہ حفاظت کی شکلیں بدلتی رہی ہیں پہلی صدی کے آخر تک حدیث لکھی بھی جاتی تھی لیکن اس لکھنے پر مدار نہیں تھا۔ زیادہ زور ضبطِ صدر پر تھا اس کے بعد جوں جوں حافظوں کی کمزوری کے حالات بڑھتے گئے کتابت پر زور دیا جانے لگا اسوقت ہمیں تدوین حدیث کی اجمالی تاریخ بتانا ہے۔

کبسی فن کی تدوین کا معنی یہ ہے کہ اُس فن کے مسائل اور فوائد اور مُہمات کو خاص ترتیب سے کتابی شکل میں جمع کرنا باقاعدہ حدیث کو لکھنے کا جو اہتمام شروع ہوا ہے وہ حضرت عمر بن عبد العزیزؓ کے دور کے بعد ہوا ہے دُرُوسِ علم اور ذہاب علماء کا خطرہ محسوس کر کے انہوں نے یہ تجویز پیش کی تھی کہ حدیث کو باقاعدہ کتابی شکل میں لکھا جائے چنانچہ لکھا جانے لگا یہ بات یاد رکھی جائے کہ اس سے پہلے بھی کتابت حدیث جاری تھی بہت سے لوگوں کے پاس حدیثیں لکھی ہوئی موجود تھیں۔ لیکن یہ لکھنا کتابی شکل میں نہ تھا کچھ مثالیں اس کی پیش کی جا چکی ہیں اس وقت کتب اور رسائل کی شکل میں تدوین حدیث کی مختصر تاریخ بتانا ہے کتابوں اور رسالوں کی شکل میں تدوین حدیث کرنے والے محدثین کو ابتدائی دور کے لحاظ سے چار انواع میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

نوع اول کتب اور رسائل

کتب اور رسائل کی شکل میں سب سے پہلے حدیث جمع کرنے والے باشارہ عسمر بن عبد العزیزؓ دو شخص ہیں ایک محمد بن مسلم بن شہابؓ ہری ہیں جکوا بن شہابؓ زہری کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ان کی وفات ۱۲۵ھ کو ہو گئی۔ دوسرے بزرگ ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم جن کو ابو بکر بن حزم کہہ دیا جاتا ہے ان کی وفات ۱۲۰ھ کو ہوئی ہے ان دونوں نے حدیث کے مجموعے تیار کیے ہیں اور تدوین حدیث کے سلسلے کو شروع کرنے والے ہی دونوں بزرگ ہیں البتہ مؤرخین کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ ان دونوں میں سے پہلے حدیث کو لکھنے والے کون ہیں اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ ان دونوں میں سے اولیت ابن شہاب زہری کو

۱۔ ابن الزملاک ص ۱۵ / ج ۱ ناقلاً عن التقریب للحافظ ۲۔ اے ایضاً ص ۱۶ / ج ۱۔

حاصل ہے۔ جلال الدین سیوطی کی یہی رائے ہے۔ علامہ قسطلانی نے شرح بخاری میں ترجیح اس بات کو دی ہے کہ ان دونوں میں سے پہلے ابوبکر بن حسنم نے حدیث کا مجموعہ لکھ کر ہمیشہ کیا غرضیکہ اتنی بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ تدوین حدیث کے سلسلے کا آغاز کر نیوالے یہ دونوں بزرگ ہیں۔ اختلاف اس میں کہ ان میں سے پہلے کس نے کی اکثر مشائخ کے نزدیک اول المدة ہیں مطلقاً ابن شہاب زہری ہیں اور بعض کے نزدیک اولیت مطلقہ ابوبکر بن حسنم کو حاصل ہے۔

نوع ثانی

پھر ان حضرات کے بعد اس سلسلے کو ترقی دینے والے اور بہت سے اکابر علماء پیدا ہوئے انہوں نے حدیث کی تصنیف و تالیف میں مزید خوبیاں پیدا کیں بقاعدہ ابواب اور احکام کی ترتیب سے کتابیں لکھنے لگے ان میں سے چند اکابر کے نام یہ ہیں۔ ۱۔ ربیع بن مہیج ان کی سن وفات ۱۹۰ھ ہے۔ ۲۔ سعید بن ابی عوف بہترین کی وفات ۱۵۶ھ کو ہوئی۔ ۳۔ امام مالک رحمہ اللہ جن کی وفات ۱۶۹ھ کو ہوئی۔ ۴۔ ابن جریر عبد الملک بن عبد العزیز جن کی وفات ۱۵۰ھ کو ہوئی ہے۔ ۵۔ عبد الرحمن بن عمرو اوزاعی۔ سن وفات ۱۵۰ھ۔ ۶۔ سفیان ابن سعید ثوری جن کی وفات ۱۶۱ھ کو ہوئی ہے۔ ۷۔ حماد بن سلمہ سن وفات ۱۶۰ھ۔ ۸۔ ہشیم بن بشیر جن کی وفات ۱۸۳ھ کو ہوئی۔ ۹۔ معمر بن راشد سن وفات ۱۵۴ھ۔ ۱۰۔ عبد اللہ بن المبارک جن کی وفات ۱۸۱ھ کو ہوئی۔ ان بزرگوں میں سے بعض کے سن وفات میں اختلاف بھی ہے یہاں جو سن وفات بتائی گئی ہیں یہ اُس رائے کے مطابق ہیں جس کو حافظ عسقلانی نے تقریب میں اختیار کیا ہے۔ یہ تقریباً ایک عصر کے بزرگ ہیں، اس طبقے کی کتابیں تقریباً ۱۲۰ھ یا ۱۳۰ھ کے بعد لکھی گئیں جبکہ اس سے پہلے طبقہ کا دور ۱۲۵ھ پر ختم ہو گیا تھا۔

مسانید

نوع ثالث

یوں جو اُس دور بڑھتا گیا حدیث کی تدوین اور تصنیف میں مزید خوبیاں اور محاسن پیدا کر کے اس سلسلے کو ترقی دی جاتی رہی اس ترقی کے اعتبار سے تیسرا دور اور تیسرا طبقہ مدونین مسانید کا ہے یعنی وہ حضرات جو حدیث کو مسندوں کی شکل میں جمع کرنے والے ہیں اس طبقے کے افراد میں سے چند شخصیات کے اسماء گرامی

یہ ہیں۔ ۱۔ عبد اللہ بن موسیٰ عیسیٰ انہوں نے ایک مسند لکھا ان کی وفات ۲۱۳ھ کو ہوئی۔ ۲۔ نعیم بن حمار خراسانی جن کی وفات ۲۸۹ھ کو ہوئی ہے۔ ۳۔ امام احمد بن حنبل جن کی وفات ۲۴۱ھ کو ہوئی ہے۔ ۴۔ اسحاق بن ابراہیم جکواسحاق بن راہویہ اور ابن راہویہ بھی کہا جاتا ہے۔ اسحاق کے والد کا نام ابراہیم ہے اور ابراہیم ہی کا لقب راہویہ ہے انکی وفات ۲۳۸ھ کو ہوئی۔ ۵۔ عثمان بن ابی شیبہ جنکی وفات ۲۳۹ھ کو ہوئی ہے ان سب بزرگوں نے مسانید لکھی ہیں

نوع رابع صحاح

اس کے بعد بھی تفصیلی انداز میں مزید ترقیات ہوتی رہیں اب یہ انداز اختیار کیا جانے لگا کہ احادیث صحیحہ اور احادیث حسنہ کا انتخاب کر کے لکھا جائے۔ پہلے جو کتابیں لکھی باقی تھیں ان میں ہر قسم کی حدیثیں مخلوط طور پر جمع کر دی جاتی تھیں مرفوع بھی موقوف بھی اور مقطوع بھی صحاح بھی اور حسان بھی ضعیف بھی سب سے پہلے حضرت امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ طریقہ تصنیف جاری کیا کہ صحیح مرفوع حدیثوں کا انتخاب کر کے لکھا جائے اس ثمرنی یافتہ انداز تصنیف کے اختیار کرنے والے سب سے پہلے امام بخاری ہیں پھر اس انداز میں مختلف مقاصد کے پیش نظر ترمیم اور اضافے کر کے حدیث کی کتابیں لکھی جانے لگیں۔ جیسے صحیح بخاری کے علاوہ باقی صحاح ستہ اور اس پائے کی دوسری کتابیں۔

اس پوتھے طبقے کے بعد بھی حدیثوں کی تصنیفیں مختلف خوبیوں کے ساتھ ضرورت زمانہ کے پیش نظر ہمیشہ لکھی جاتی رہیں اور اب تک لکھی جا رہی ہیں۔ لیکن یہ بات مانتی پڑے گی کہ بعد کے جتنے محدثین ہیں سب ٹوٹے چیں ہیں صحاح ستہ اور اس پایہ کی کتب اصول کے۔

فائدہ۔ یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ اول المدونین مطلقاً ابن شہاب زہری ہیں یا ابو بکر بن حزم علی اختلاف القولین۔ بعض مؤرخین نے اس کے بعد کی نوعوں اور طبقوں میں سے بعض افراد کو اول المدونین کا لقب دے دیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ ان حضرات کی مراد اولیت مطلقہ بتانا نہیں ہے بلکہ اولیت اضافیہ مراد ہے مطلب ان کا یہ ہے کہ فلاں نوع اور طبقے میں سے پہلے لکھنے والے یہ ہیں یا فلاں شہر کے لکھنے والوں میں سے سب سے پہلے لکھنے والے یہ ہیں۔ ورنہ اولیت مطلقہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو حاصل ہونا اتفاقی بات ہے۔

فائدہ۔ یہ اختلاف بتایا جا چکا ہے کہ ان دونوں میں سے پہلے کرنے والے کون ہیں یہ اختلاف کوئی ایسا اہم نہیں ہے حضرت ابن شہاب زہری اور حضرت ابو بکر بن حزم دونوں ایک زمانے کے ہیں اور قریب قریب وقت میں دونوں نے حدیث کے مجموعے تیار کئے کسی کی نظر میں پہلے زہری کا لکھا ہوا مجموعہ آیا انہوں نے اول المدونین مطلقاً ان کو کہہ دیا اور بعض کی نظر میں پہلے ابو بکر بن حزم کا لکھا ہوا مجموعہ

ایا۔ انہوں نے اول المدونین مطلقاً کا شرف انکی طرف منسوب کر دیا اپنے علم کے اعتبار سے ایسے موقع پر ایسا اختلاف ہو جانا معمولی بات ہے۔

آداب المحدث

جو شخص علم حدیث کی تعلیم اور تحدیث اور تدریس کے منصب پر فائز ہے اس کو بہت سے آداب کی رعایت رکھنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ یہ خدمت تمام خدمات سے اہم ترین خدمت ہے۔ اس منصب کے لئے اُنہی کے کردار عمدہ اخلاق اور اچھی خصائل کی ضرورت ہے یہ علم علوم آخرت میں سے ہے ضروری ہے کہ اس کے پڑھانے اور پڑھنے والے کے اخلاق اور عادات وغیرہ اس کی شان کے لائق ہوں۔ اکابر علماء نے محدث کے لئے جو آداب لکھے ہیں اُن کا خلاصہ مع مناسب تفصیل اور توضیح کے پیش کیا جاتا ہے۔ سب سے بڑا ادب اس علم کا ہے کہ یہ جو کہ علوم آخرت میں سے ہے اس لئے اس کی تعلیم کا مقصد صرف آخرت کا نفع اور رضائے باری تعالیٰ کو حاصل کرنا ہونا چاہیئے۔ جس علم سے رضائے باری حاصل ہو سکے اُس کی خدمت مال و جاہ کے لئے کرنا یہ علم کی بھی توہین ہے اور اپنے لئے بھی خسارہ عظیم ہے۔ بجائے جنت کے دوزخ کو ٹھکانا بنانا ہے اس لئے تجدیدِ نیت کرتے رہنا چاہیئے نفس کا مارتے رہنا چاہیئے اس کو بچتے رہنا چاہیئے کہ اندر کی بات بتا کر مفسد کتاب و سنت میں اخلاص کے فضائل برکات اور صحیح نیت کی قوت اور طاقت بہت کثرت سے بیان کی گئی ہے۔

فائدہ اگر حدیث کی خدمت کرنے والے کو حق تعالیٰ نے مالی وسعت دی ہو کہ مشاہرہ لینے کے بغیر گزارہ کر سکتا ہے یا مالی وسعت تو اتنی نہیں لیکن اللہ نے قوت توکل اس قدر دی ہے کہ اگر اس پر اور اس کے متعلقین پر فائقے بھی آتے رہیں تو طبیعت میں پریشانی کی بجائے بشاشت بڑھتی جائے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسے شخص کو کوئی مشاہرہ اور تنخواہ قبول نہ کرنا بہتر ہے۔ اگر یہ درجہ حاصل نہ ہو اور واقعی اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس علم مبارک کی خدمت کر کے اللہ کو راضی کرنا ہے لیکن اپنی ضروریات کو پورا کرنے کیلئے اور اس خدمت کو نبھا سکنے کے لئے اگر بطور وسیلہ مشاہرہ قبول کر لے تو اخلاص کے منافی نہیں اور اگر اصلی مقصد اس علم کی خدمت اور حصولِ رضائے باری نہیں ہے بلکہ اصلی مقصد مال یا جاہ کی تحصیل ہے یہ پڑھانا اس کا وسیلہ ہے۔ یہ خطرناک بات ہے یہ اخلاص کے بالکل منافی ہے پہلی صورت میں مقصد دین تھا اور دنیا کو اس کا وسیلہ بنایا تھا یہ درست ہے اس لئے کہ دنیا ہے ہی اس قابل کہ اس کو اعمالِ آخرتہ کے لئے متعین بنایا جائے دوسری صورت میں مقصد مال و جاہ ہے دین کو اس کے تابع کیا اور اس کا وسیلہ بنایا یہ دین کی توہین ہے۔

متقدمین منفعیہ کے نزدیک تعلیم دین کی اجرت لینا ناجائز ہے۔ متاخرین منفعیہ نے بالاتفاق جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ اس مسئلہ میں ائمہ کے مسلک اور دلائل انشاء اللہ آگے کتاب میں پیش کیے جائیں گے اس وقت صرف اتنا کہنا ہے کہ متاخرین نے بے شک جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ لیکن ادھر جو تنخواہ لینے کی دعوہیں بتائی ہیں درحقیقت ان میں سے پہلی قسم کا جواز ہے۔ دوسری قسم کا جواز مراد نہیں۔ متقدمین و متاخرین کا نزاع اس مسئلہ میں لفظی معلوم ہوتا ہے۔ جنہوں نے جائز فرمایا ہے۔ انہوں نے قسم اول کو جائز کہا ہے جنہوں نے ناجائز کہا ہے وہ دوسری قسم کو ناجائز کہہ رہے ہیں۔

تنبیہ - حضرت شیخ الحدیث سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ اوجز المسالک میں اور دوسرے اکابر عظام نے اس موقع پر یہ اہم تہذیب فرمائی ہے کہ اس میں شک نہیں کہ بلا تنخواہ دینے پر پڑھانے والا بہتر ہے یا تنخواہ سے۔ لیکن اگر بلا تنخواہ پڑھانے والا مفت ہونے کی وجہ سے وقت کی پابندی نہ کرے اور طلبہ کا حق ادا نہ کرے اور جتنی محنت ہونی چاہیئے اتنی نہ کرے اس خیال سے کہ ہم کو نسا مدرسہ سے تنخواہ لیتے ہیں۔ ہمیں پوچھنے والا کون ہے تو ایسے مدرسے سے وہ بلا تنخواہ مدرسہ چلائے جو وقت کی پابندی کرتا ہے اور پوری محنت سے طلبہ کو نفع پہنچانے کی کوشش کرتا ہے صرف مفت کے خیال سے طلبہ کے حقوق اور ان کی نفع رسانی کا خیال نہ رکھنا یہ مناسب نہیں البتہ اگر مفت ہونے کے ساتھ ساتھ تنخواہ والوں کی طرح محنتی ہے اس خدمت کی اہلیت رکھتا ہے اور ہمہ تن اس خدمت کی طرف متوجہ ہے تو یہ آدمی فائق ہے۔

(۲) محدث کے لئے یہ مستحب ہے کہ جب مجلس تحدیث میں داخل ہو تو غسل یا کم وضو کر کے اور صاف ستھرے کپڑے پہن کر خوشبو لگا کر اور بالوں میں گنگھی کر کے مجلس میں حاضر ہوا اور بیٹھنے میں اور اپنی ہر بیعت میں وقار کا پورا خیال رکھے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ان باتوں کا بہت اہتمام کرتے تھے اُن سے پوچھا گیا کہ آپ اس باتوں کا اتنا لحاظ کیوں رکھتے ہیں تو فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی تعظیم کرتا ہوں علماء نے لکھا ہے کہ راستے میں چلتے ہوئے یا کھڑے ہوئے حدیث بیان نہ کرنی چاہیئے۔ سعید بن المسیب جلیل القدر تابعی ہیں وہ ایک دفع بیمار تھے اور لیٹے ہوئے تھے اُن سے کسی نے ایسی حالت میں حدیث پوچھی تو اُنہیں کہہ بیٹھ گئے اور پھر حدیث بیان کی۔ کسی نے پوچھا آپ بیمار ہیں اتنی مشقت میں کیوں پڑے ہیں فرمانے لگے کہ حدیث کی تعظیم رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بیان کرنا اچھا نہیں سمجھا غرضیکہ حدیث کی تعظیم کا پورا خیال رکھا جائے۔ علماء نے یہ ادب بھی لکھا ہے کہ اگر مجلس تحدیث میں کوئی اونچی آواز نکالے تو اُس کو جھجک دیا جائے۔

امام مالکؒ ایسا ہی کرتے تھے اور اس کی وجہ یہ بتاتے تھے کہ حق تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَؤُلَاءِ أَصُولًا تَكْفُرُونَ صَوْتِ النَّبِيِّ"۔ اس آیت کو نقل کر کے فرماتے تھے کہ جس نے حدیث بیان کرنے کے وقت اپنی آواز بلند کی گویا کہ اُس نے حضور مصلی اللہ علیہ وسلم کی آواز سے اپنی آواز اونچی کی۔ ہے۔

(۴۱) حدیث پڑھانے والے کے لئے یہ بھی ادب ہے کہ جتنے بھی سبق میں حاضر ہیں اپنی توجہ سب کی طرف رکھے کسی جانب سے بھی بے رخی نہ کرے یکساں توجہ سب شرکار کا حق ہے۔

(۵۱) جب تقریر یا تحریر میں حق تعالیٰ کا نام پاک آئے تو مناسب تعظیمی لفظ کہے جیسے عز وجل یا بھانہ یا تعالیٰ اور جب رسول اللہ مصلی اللہ علیہ وسلم کا اسم گرامی آئے تو مصلی اللہ علیہ وسلم پڑھنے اور لکھنے کا التزام کرے اور جب کسی صحابی کا نام آئے تو رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہے اور صحابیہ کا نام ہو تو رضی اللہ تعالیٰ عنہا اگر کوئی صحابی ایسے ہیں کہ ان کے باپ بھی صحابی ہی ہیں جیسے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہیں۔ یہاں عبداللہ بھی صحابی ہیں اور ان کے باپ عمر بھی صحابی ہیں اور جیسے عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ عبداللہ بھی صحابی ہیں اور ان کے باپ عباس بھی صحابی ہیں اور جیسے عبداللہ بن عمر و رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ عبداللہ بھی صحابی ہیں اور ان کے والد عمر بن العاص بھی صحابی ہیں۔ جب کسی ایسے صحابی کا نام آئے تو رضی اللہ تعالیٰ عنہما کہنا چاہیئے جب ائمہ امت کے اسماء گرامی آئیں تو رحمہم اللہ تعالیٰ کہنا چاہیئے۔ اور سب ائمہ کا نام نہایت ادب و تعظیم سے لینا چاہیئے۔ یہ سب ہمارے محسن ہیں۔

(۶۱) حدیث کا بیان ایسی تیزی سے نہ کرے جس کو سامعین سمجھ نہ سکیں ہر لفظ اطمینان اور وقار سے ایسا صاف کر کے کہے کہ حاضرین کے لئے استفادہ آسان ہو۔ محدث کو املاء حدیث کے لئے بھی مجاہد منہ عقد کرنی چاہیئے۔

(۷۱) مجلس تحدیث کی ابتداء اور انتہا دونوں اللہ تعالیٰ کی حمد اور صلوة علی النبی مصلی اللہ علیہ وسلم سے کرنی چاہیئے۔

(۸۱) حدیث بیان کرتے ہوئے جب اپنے شیخ اور استاذ کا نام لے تو اُس کی شان کے لائق تعظیمی الفاظ استعمال کرنے بہتر ہیں جیسا کہ بعض سلف کا معمول رہا ہے جیسے ابو سلمہ خولانی ایک محدث ہیں ان کے استاذ ہیں عوف بن مسلم۔ جب ان کی سند سے حدیث نقل کرتے تو یوں کہتے حد شنی الحبیب الامین عوف بن مسلم اور جیسے حضرت مسروق تابعی ہیں حضرت اُم المؤمنین عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے شاگرد ہیں جب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث نقل کرتے تو یوں کہتے حد شتی الصدقة

بنت العوف بن حبيب جبيب اللہ اور جیسے حضرت عطاء میل القدر تابعی ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے شاگرد ہیں تو جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث نقل کرتے ہیں تو تعظیمی الفاظ ساتھ کہتے ہیں۔ اور جیسے حضرت شعبہ شاگرد ہیں حضرت ایوب رحمہ اللہ تعالیٰ کے۔ جب ان کی حدیث نقل کرتے تو یوں کہتے حدیثی سید الفقہاء ایوب۔

(۹) ایسے ہی علوم میں جب اپنے استاذ کی کسی بات کا حوالہ دے تو استاذ کا اسم گرامی تعظیمی الفاظ سے ذکر کرے اس سے بڑھ کر یہ اہتمام ہونا چاہیئے کہ ان کے لئے دعا کرتا رہے یہ ثناء سے بڑھ کر ہے۔ حدیث بیان کرتے ہوئے حدیث کا درجہ بھی بتاتا جائے کہ یہ حدیث صحیح ہے یا ضعیف ہے۔ یا اس میں یہ علت ہے یا اس کی سند میں یہ غویاں ہیں اور متن کے بھی فوائد بیان کرے مشکل اسما کو اچھی طرح سے ضبط کرائے جن لفظوں کے معنی میں کچھ گہرائی ہو اس کی وضاحت کرے اور ایسی اونچی بات بیان نہ کرے جو حاضریں کے فہم سے بالا ہو یہ عرض توفیر طرز تعلیم کے متعلق ہے جو بزرگوں نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے آج کل کی ضروریات اور حالات کے پیش نظر حدیث پڑھانے والے کو ان امور کا التزام کرنا چاہیئے۔ کہ سندوں اور متن کی عبارت کو بالکل ٹھیک پڑھوائے۔ عبارت میں محنت اور روانی پیدا کرنے کی کوشش کرے اور اردو زبان میں ایسا ترجمہ کرے جو لفظوں اور ترکیب کے موافق ہو اور عام فہم اور سلیس ہو۔

حدیث کی ضروری تشریحات اور اہم مفردات کی وضاحت اور حدیث کے اندر علمی فوائد جو آسانی سے نکل سکتے ہیں ان کا بیان اور حدیث میں جو مسئلہ بیان کرنا مقصود ہے خواہ وہ علم الکلام کا ہو خواہ تصوف کا خواہ فقہ کا۔ اس کی ضروری توضیح کرے۔ جس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف ہو وہاں انکے مذاہب بیان کرے اور سب کے دلائل دے اور جو اپنے نزدیک راجح ہو اس کی وجہ ترجیح پیش کرے۔

جدید دور میں جن مسائل میں اشکالات پیدا کئے گئے ہیں ان کا جواب دیتا جائے اور مسائل کو روشن کرتا جائے حدیث میں تعارض ہو تو تطبیق یا ترجیح دے عنہما کہ ایسا جامع طریق ہو کہ جس سے حدیث اور دین کی عظمت طلبہ کے ذہنوں میں بیٹھے اور کم از کم ان کو اتنا اندازہ کرادے کہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بلوغ شخصیت کا کلام ہے اور اس میں اس قدر جواہر اور فوائد ہیں کہ ان کا احاطہ ہمارے بس میں نہیں۔

(۱۰) حدیث بیان کرنے کی خدمت سب کے لئے عام رکھے اس میں دوست اور دشمن کا بھی تمیز نہ ہونا چاہیئے یہ موتی سب میں تقسیم کرنے کی کوشش کرے یعنی جو بھی طلب لے کر آئے اس کو محروم نہ کرے۔

البتہ طلبِ صحیح کا جائزہ لے لینا ضروری ہے۔

(۱۱) اگر اہلیت موجود ہو تو تخریج اور تصنیف کی بھی کوشش کرنی چاہیئے جب ذہن تصنیفی ہو جاتا ہے تو اس کا لازم نتیجہ ہے کہ جستجو اور تحقیق اور مطالعہ بڑھ جاتا ہے اس سے خود کو بھی نفع پہنچتا ہے اور دوسروں کو بھی نفع پہنچتا ہے اس لئے جو معلومات حاصل ہوتے رہیں ان کے بھی لکھنے کی کوشش کرے اور مزید اہلنے کی طلب میں لگا ہے حضرت ربیع کہتے ہیں کہ میں نے اپنے استاذ امام شافعیؒ کو کبھی دن کے وقت کھاتے نہیں دیکھا اور رات کو کبھی سوتے نہیں دیکھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ہر وقت تصنیف میں لگے رہتے تھے۔ اس دھن اور فکر کے بغیر اس فن میں کامیابی ناممکن ہے۔

(۱۲) جس وقت حافظے میں اختلاط اور گڑبڑ نظر آئے اور حالت یہ ہو کہ اب اپنے نفس پر اعتماد نہ ہو کہ میں صحیح بات کہہ سکوں گا۔ خواہ ایسی حالت بڑھاپے کی وجہ سے ہو یا کسی بیماری سے یا کسی تشویش سے تو اب پڑھنے سے ترک جانا چاہیئے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ جب عسراٹھی سال کی ہو جائے تو پھر نہ پڑھائے لیکن یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے اس اُمت میں بہت سے اکابر ایسے ہوئے ہیں جن کی عمر اٹھی سے زیادہ ہوئی ہے بلکہ سٹو سے بھی زیادہ ہوئی ہے لیکن فہم اور حافظہ بالکل ٹھیک رہا اور آخر تک روایت کرتے رہے۔

آداب الطالب

علماء کرام نے اپنی کتابوں میں طلبِ حدیث کے بھی آداب لکھے ہیں مگر ان آداب سے طلبِ حدیث جو توحیٰ تعالیٰ نصرت فرماتے ہیں عہدِ میں کامیابی ہوتی ہے۔ اپنے آپ پر بھی اس کا رنگ چڑھ جاتا ہے اور دوسروں پر بھی رنگ چڑھانے کی حق تعالیٰ توفیق دے دیتے ہیں یہ عہدِ بہت اُونچا علم ہے اس کا ذاتی حق بھی یہ ہے کہ آداب ذیل کا پورا اہتمام کیا جائے۔

(۱) **تصحیح نیت** یعنی طلب سے پہلے اپنی نیت درست کر لے کہ صرف اللہ کے لئے پڑھنا ہے اور پھر ہمیشہ اس کی تجدید کرتا رہے۔ یہ ادب محدث اور طالب دونوں کے لئے ضروری ہے۔

(۲) اپنی قوتیں اور اپنے تمام وسائل اور اپنی پوری ہمت اس علمِ پاک کی تحصیل کیلئے صرف کر دے۔ یہ اس علم کا حق ہے اور اس میں کامیابی کی بڑی شرط ہے اس میں یہ بھی داخل ہے کہ اپنا وقت اسی میں لگائے اور وقت کا سب سے اچھا مصرف اسی کو سمجھے۔

(۳) صرف اپنی محنت پر اعتماد نہ ہونا چاہیئے بلکہ اللہ سے مانگتے رہنا چاہیئے یہ دُعائیں تو طالب کے لئے ہر وقت لازم ہیں کہ اے اللہ مجھے اس علم میں کامیاب فرما اور فرصت اور شوق اور توجہ اور جتنے وسائل اور اسباب اس کی تحصیل کے لئے ضروری ہیں وہ ہمیشہ رکھ اس علم کا حصول میرے لئے آسان فرمائے۔ میرے فہم میں روشنی پیدا کر دے تمام موانع اور رکاوٹوں سے بچائے رکھ ہر طرح سے میری نصرت فرما۔

(۴) حدیث پڑھنے سے پہلے صرف نحو، وغیرہ علوم جو حدیث سمجھنے کے لئے موقوف علیہ بنتے ہیں ان کو اچھی طرح سے پڑھ لے تاکہ عبارت بھی ٹھیک پڑھ سکے ترجمہ بھی ٹھیک کر سکے اور ضروری فوائد آسانی سے سمجھ سکے خاص طور پر اعرابی غلطیوں سے بچنا ضروری ہے۔ اعراب بدلنے سے معنی بدل جاتا ہے بات وہ نہیں رہتی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں بلکہ کچھ اور بات بن جاتی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی بات کی نسبت ہو جاتی ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں فرماتے۔ اور یہ بہت بڑا گناہ ہے۔

(۵) اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے ناموں کے ساتھ مناسب تعظیمی لفظ استعمال کرے جن کی تفصیل آداب المحدث میں ہو چکی ہے۔

(۶) عبادات اور آداب اور فضائل اعمال وغیرہ کی جو حدیثیں پڑھے اُن کو ساتھ ساتھ اپنے عمل میں لانے کی کوشش کرے یہ حدیث کی زکوٰۃ بھی جاتی ہے اور اس میں فہم اور حفظ اور برکت کی آسانی اور زیادتی کا ذریعہ بنتی ہے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ میں نے جو حدیث بھی لکھی اس پر عمل فرما دیا ہے۔ حتیٰ کہ جب یہ حدیث سامنے آئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سنگی لگوائی تھی ابو طیبہ سے اور انکو اجرت کے طور پر ایک دینار دیا۔ فرماتے ہیں کہ میں بھی سنگی لگوائی اور سنگی لگانے والے کو ایک دینار دیا ابراہیم بن اسماعیل ایک محدث ہیں کہتے کہ گُناہِ نَسْتَعِیْنِ علی حفظ الحدیث بالعمل حضرت دیکھ فرماتے ہیں اِذَا ارْتَدَّتْ اَنْ تَحْفَظَ الْحَدِیْثَ فَاعْمَلْ بِه۔

(۷) طالب کے لئے ضروری ہے کہ اپنے استاد کی تعلیم کرے اور یہ تعلیم دراصل علم حدیث کی تعلیم ہے۔ یہی تشریف میں حضرت سہیل بن ابی صالح کا ارشاد ہے تَوَاضَعُوا لِمَنْ تَعْلَمُوْنَ مِنْهُ یَعْنِیْ مَنْ تَعْلَمُ مِنْ شَخْصٍ سَمِعَ مِنْهُ عِلْمًا مَّامِلًا كَرَدُّ اُس سے تواضع اور عاجزی اور انکساری اختیار کرو۔ مغیرہ ایک محدث ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ہم اپنے استاد ابراہیم سے ایسے ڈرتے تھے جیسا کہ امیر اور حاکم سے ڈرا جاتا ہے اور ابو سعید بن قاسم کہتے ہیں مَا دَفَعْتُ عَلٰی مُحَدِّثٍ بَابَهُ قَطُّ بِقَوْلِهِ تَعَالٰی وَلَوْ اَلْتَمَوْا صَبْرًا حَتّٰی تَخْرُجَ الِیْہُمْ لَکَانَ خَيْرًا لِّاُمَمٍ۔

(۸) جو چیزیں بھی علم کے حاصل ہونے کا وسیلہ بنتی ہیں ان کا خیال رکھے سب سے بڑا وسیلہ کتاب ہے

انکو ادب سے رکھے۔ ادب اٹھائے۔ ایسے ہی چٹائیاں وغیرہ چونکہ کتاب رکھنے کے لئے موضوع ہیں ان کا بھی خیال رکھے۔ اپنے شرکاء و سبقت کے ساتھ حسن سلوک کا معاملہ رکھے ان کو راحت پہنچانے کا خیال رکھے اگر راحت نہ پہنچا سکے تو کم از کم ایذا نہ دینے سے بچے دنگ فساد نہ کرے خاص طور پر ایسی طرز اختیار نہ کرے جو اُس کے مطالعہ اور مذاکرہ اور اُس کے مقدمات میں نقصان پہنچائے۔

(۱۰) اپنے استاد کے بارے میں اعتقاد ہونا چاہیے کہ میری حیثیت کے اعتبار سے مجھے نفع پہنچانے کے لئے یہ سب راجح و نافع ہے۔ اپنے استاد کو اپنے لئے راجح و نافع سمجھے۔ افضل سمجھے۔

(۱۱) اپنے پیش آنے والے امور میں خاص طور پر علمی امور میں اپنے استاد سے مشورہ کرنا ہے۔

(۱۲) جو علم حاصل کیا جائے اس کو لوگوں تک پہنچانے کا جذبہ رکھنا چاہیئے۔

(۱۳) حیاء اور تکبر سے بچنا چاہیئے یعنی جو بات استاد سے پوچھنے کی ہے پوچھنے میں شرم نہ کرے اگر پوچھنے میں شرم اور حیاء کرے گا تو عہدہ سے محروم رہ جائے گا ایسے ہی تکبر بھی نہ ہونا چاہیئے مثلاً طالب کا یہ خیال ہو کہ میں تو امیر ہوں استاد غریب ہے میں اس سے استفادہ کیوں کروں یا یہ کہ میں مسلمان قوم سے ہوں اور یہ تو قومیت میں مجھ سے ادنیٰ ہے میں اس سے استفادہ کیوں کروں۔ اس قسم کی باتیں تکبر کی ہیں اور عہدہ علم سے مانع ہیں۔

آغازِ کتاب

فوائد خطبہ

ف۔ آغازِ کتابِ مقدس۔

حضرت مصنف قدس سرہ نے قرآن پاک کی ترتیب کتابی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پاک اور طریقہ سلف صالحین کی اتباع کرتے ہوئے اپنی کتاب مقدس کو تسمیہ اور حمد سے شروع فرمایا ہے۔ حدیث کل امر ذی بال مختلف الفاظ سے وارد ہوئی ہے بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں۔

کل امر ذی بال لم یبدأً فیہ ببسم اللہ الرحمن الرحیم | ہر قابل اہتمام کام جو بسم اللہ الرحمن الرحیم سے شروع کیا گیا ہو وہ بے برکت ہے۔
فہو ابتر رواہ الخطیب بہذا اللفظ فی کتاب الجامع | بعض روایات کے الفاظ یہ ہیں۔

کل کلام ذی بال لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فہو اجزم | ہر ذی شان کلام جو الحمد للہ سے شروع نہ کیا گئی ہو وہ بے برکت ہے۔
رواہ ابو داؤد والنسائی فی عمل الیوم واللیلۃ | الفاظ ذیل سے بھی یہ حدیث ملتی ہے۔

کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فہو اقطع | ہر بہتم بالشان کام جو الحمد للہ سے شروع نہ کیا جائے وہ بے شر ہے۔
رواہ ابن ماجہ |

ان تمام روایات کا حاصل ہر بہتم بالشان کام یا کلام کو بسم اللہ اور الحمد للہ سے شروع کرنے کی ترغیب دینا ہے۔ یہ حدیث مندرجہ ذیل الفاظ سے بھی وارد ہوئی ہے۔

کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بذکر اللہ فہو اقطع رواہ | ہر اچھا کام جس کا آغاز ذکر اللہ سے نہ ہو وہ برکت سے خالی ہو گا۔
الریاضی فی اربعینہ وحسنہ ابن الصلاح رحمہ

رواوی نے اس حدیث کے الفاظ ذیل بھی نقل فرمائے ہیں۔

کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بذکر اللہ | ہر ذی احترام کام جو ذکر اللہ سے اور پھر
شعر الملوۃ علی فہو اقطع معنوی من | بجز پروردگار نے شروع نہ کیا گیا وہ ہر برکت

کل بركة اخرجه الرهادی عن ابی صریقة مرفوعاً | سے خالی ہے۔

علامہ رعادى کی حدیث نے حدیث تسمیہ اور حدیث تحمید کی مراد واضح کر دی ہے کہ حضرت شاعر علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اصلی مقصد یہ ہے کہ ہر ذی بال کام کے آغاز میں برکت پیدا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کا ذکر ہونا چاہیے وہ بسم اللہ کہنے کی صورت میں ہو خواہ الحمد للہ کہنے کی شکل میں ہو۔ اگر مقصود سے قبل دونوں کو ہی ذکر کر لیا جائے تو فوراً عمل ٹوڑ ہے حصول برکت کے لئے ان دونوں میں سے کوئی ایک یا ذکر باری کے قیس سے کوئی اور کلمہ کہہ لینا بھی کافی ہے۔

تقریر بالا سے حدیث تسمیہ اور تحمید میں تعارض کا شبہ جاتا رہا کیونکہ دونوں حدیثوں کا مقصود ذکر اللہ سے کام شروع کرنے کی ترغیب دینا ہے۔ اگر علی سبیل التفریل تعارض تسلیم کر لیا جائے تو سہل اور صاف جواب یہ ہے کہ ابتدائے تحقیق اگرچہ اسر بیض غیر مرتبہ ہے ایک ہی چیز سے ہو سکتی ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام محاورات عامہ اور عرف کے مطابق ہوتا ہے۔ عرف میں مقصود سے پہلے ہر مناسب مقام کئے جانے والے کام کو ابتدائی کام سمجھا جاتا ہے۔ ابتدائے عرفی اسر متداور موضع ہے اس میں متعدد امور واقع ہو سکتے ہیں۔ اس لئے شروع فی المقصود سے قبل تسمیہ، تحمید اور صلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہا امور سب عرف کے اعتبار سے ابتدائی امور ہیں۔

۲۔ **تسمیہ اور حمد میں ترتیب** | الحمد للہ شکر باری تعالیٰ کو متضمن ہے۔ تکلم باحمد تک متنی نعمتیں حق تعالیٰ نے عطا فرمائی ہیں۔ سب پر اجمالاً شکر کرنا مقصود ہے۔ کتاب کا

افتتاح بسم اللہ سے کرنے کی توفیق مل جانا بھی بہت بڑی نعمت ہے۔ اس لئے حمد کو تسمیہ کے بعد لائے تاکہ اس نعمت عظیمہ پر بھی شکر ادا ہو جائے نیز بسم اللہ پڑھنے کی ترغیب ہر اچھے کام سے پہلے دی گئی ہے خواہ جنس کلام سے ہو خواہ جنس طعام واکل وشراب وغیرہا سے اور حمد کو (عادۃ) خطب اور جنس کلام کے ساتھ خاص سمجھا جاتا ہے لہذا تسمیہ عام ہوا اور حمد خاص اور عام خاص سے مقدم ہوتا ہے اس لئے تسمیہ کو حمد پر مقدم کیا گیا۔ (من روم اشع قدس سرہ)

۳۔ **الحمد للہ نحمدہ** | حضرت مصنفؒ نے حمد کے لئے دو جملے ذکر فرمائے ہیں ایک اسمیہ یعنی الحمد للہ دوسرا فعلیہ مضارع یعنی نحمدہ یعنی نحمدہ بحدیث محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کلمات میں فرماتے ہیں کہ ظاہر ہے کہ

الحمد للہ سے اس بات کی خبر دینا مقصود ہے کہ تمام عمائد ذات پاک کے ساتھ مخصوص ہیں اور نحمدہ سے انشاء حمد مقصود ہے گویا پہلا جملہ صورتہ ومعنی خبریہ ہے اور دوسرا صورتہ خبریہ ہے معنی انشائیہ ہے اس صورت میں تکرار لئے، ۱۔ من المرقاة ص ۲/ ج ۱ مع توضیح۔ ۲۔ حضرت الشیخ الامام مولانا محمد صاحب قدس سرہ کی اپنی فلم مبارک سے چند فوائد مکتوبہ طے کئے انکا حوالہ رقوم الشیخ سے دیا گیا ہے۔ ۳۔ ص ۲۵/ ج ۱۔

نہ ہے گا۔ یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں معنی انشائیہ ہوں دوسرا جملہ کو ظاہر انگار ہے لیکن اس کے بعد تعینہ کہنے سے تہدید فائدہ ہوگی کہ ہم انشائے محدثی جل و علا کی اعانت کے بغیر کہاں کر سکتے ہیں۔

اچھ لٹہ جملہ اسمیہ ہے۔ اسمیت جملہ استمرار و دوام پر دلالت کرتی ہے۔ اسمیہ جملہ کا **دونوں جملوں میں فرق** معنی ہے۔ عدول الجملة عن الفعلية الى الاسمية۔ نحمدہ جملہ فعلیہ مضارع ہے۔ فعل محدث و تہدید پر دال ہے اور مضارعیت استمرار پر دلالت کرتی ہے۔ اس طرح سے جملہ فعلیہ مضارعہ استمرار تہدید پر دال ہوگا۔

(۱) جنس نعم باری تعالیٰ مستردائم ہے کوئی آن ایسی نہیں جس میں ہم پر ان **دو جملے ذکر کرنے میں محبتیں** کی جنس نعمت کسی نہ کسی نوع یا فرد کے ضمن میں فائض نہ ہو رہی ہو البتہ منعم پاک کی نعمت کے انواع و جزئیات آنا ٹکانا یونانیوں کو نوبہ نو تازہ بہ تازہ وارد ہوتے رہتے ہیں۔ جنس نعم کے دوام و استمرار کے پیش نظر جملہ اسمیہ لائے اور انواع و جزئیات نعم کے تہدید کے پیش نظر جملہ مضارعہ لائے مطلب یہ ہے کہ جیسے ان کی نعمتیں جدیدہ فہیدہ نوبہ نو ہم پر فائض ہوتی رہتی ہیں انہی کے مطابق ہماری طرف سے نوبہ نو حمد کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

(۲) ذات محمود بمانہ و تعالیٰ واحد دائم لم یزل و لایزال ہے اور ان کی نعم تہجد ہیں امر اول کے پیش نظر جملہ اسمیہ اور ثانی کے پیش نظر جملہ مضارعہ لائے۔

(۳) حمد کی دو قسمیں ہیں۔ (د) حمد باری تعالیٰ اپنی ذات پر یہ دائم و مستمر ہے اصل حمد یہی ہے حامد مبتلا بند ہوگا اور محمود کو جس قدر پہچاننے والا ہوگا اسی قدر اس کی حمد ارفع ہوگی ظاہر ہے کہ یہ بات حمد باری تعالیٰ علی ذات کے برابر کسی میں نہیں۔ (ب) حمد مخلوق خالق کے لئے۔ قسم اول دائم ہے دوام حامد کی وجہ اس کی مناسبت سے پہلا جملہ اسمیہ قسم ثانی حادث و تہجد ہے محدث حامد کی وجہ اس کی مناسبت سے دوسرا جملہ فعلیہ مضارعہ لائے۔

فہ صیغہ جمع لائے میں حکم بظاہر حمد کرنے والے تعین کرنے کے وقت تنہا مصنف ہیں مقتضی ظاہر احمد بصیغۃ الافراد تھا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے نحمدہ کہا ہے عدول عن مقتضی

الظاہر کے کئی وجوہ ممکن ہیں۔

(۱) صیغہ جمع مشکلم لاکر عظمت شان حمد کی طرف اشارہ ہے کہ اس جامع الکملات پاک ذات کی حمد اتنا بڑا کام ہے کہ اس سے عہدہ برا ہو نا افراد نبی آدم میں سے کسی ایک کے بس کی بات نہیں اس لئے صیغہ جمع لاکر ہر مامد کو شریک کر لیا ہے خواہ اس کی حمد عالی ہو یا قالی۔ بایں ہمہ مستعین کہہ کر بتا دیا کہ سب مخلوق بل کر ہم اس امر عظیم کو ادا نہیں کر سکتی جب تک انہی کی اعانت شریک مال نہ ہو۔

لے (التقریرات الثلاثہ من رقوم الشیخ قدس سرہ مع ایضابہ)

(۲) حضرت مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تو انصاف صیغہ جمع اختیار فرمایا ہے کہ تنہا میری حمد اس قابل نہیں کہ اسے بارگاہ ایزدی میں شرف قبولیت حاصل ہو۔ اپنی حمد کو انبیاء کرام علیہم السلام، اولیائے عظام اور صالحین مخلصین رحمہم اللہ کی حمد کے ساتھ ملا کر پیش کیا تاکہ ان نفوس قدسیہ کی مخلصانہ محامد کے ضمن میں یہ عیناک سودا بھی نکل جائے۔ مستند یہ ہے کہ اگر صنف واحدہ میں کسی چیزوں کا سودا ہوا ہو پھر ان میں سے بعض میں عیب نکل آئے تو اس صورت میں شریعت کا حکم یہ ہے کہ روکرے تو سب کو کرے رکھے تو سب کو رکھے عیناک کو رد کر دینا اور صیغہ سالم چیز کو رکھ لینا جائز نہیں جب حق تعالیٰ نے کزدر بندوں کو یہ تعلیم فرمائی ہے تو وہ کریم ذات خود بدرجہ اولیٰ مخلوط چیزوں میں سے صیغہ سالم رکھ کر عیب ناک کو رد نہ فرمائیں گے بلکہ صیغہ سالم کی برکت سے عیب ناک کو بھی قبول فرمائیں گے۔ جماعت کی نمازیں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ ادنیٰ برکت اعلیٰ مقبول ہو جائے۔

(۳) اپنے اخیان و اصحاب پر شفقت اور ہمدردی کی دہرے صیغہ جمع لائے ہیں تاکہ اس اہم عبادت میں ان کو بھی شریک کر لیا جائے۔ کمال ایمان کا متقنی یہ ہے کہ جو چیز اپنے لئے پسند کی جائے وہی دوسروں کے لئے بھی پسند کی جائے (کمانی السحیث)

ف۔ ۵۔ در تعینہ یعنی حق تعالیٰ کی حمد کے اس عظیم میں اور تمام دیگر امور میں ہم اپنے مجز و قصور کا اعتراف کرتے ہوئے ہر امر میں اس پاک و قادر مطلق ذات سے مدد کے طالب ہیں۔

یہاں حضرت مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایادہ نستین (ہم اسی سے مدد چاہتے ہیں) بعنوان حمد ذکر نہیں فرمایا اس لئے کہ مقام اختصاص کا ادراک وظیفہ خواص ہے۔ ہر کس و نا کس کا یہ مقام نہیں کہ دل کی پچائی سے یہ کہہ سکے کہ مشاہدہ قدرت ہم پر اتنا غالب آچکا ہے کہ ہمارا کسی غیر کی طرف اب التفات ہی نہیں رہا مطلب یہ کہ اعتقاد اس امر کا تو ہر مومن کو حاصل ہے لیکن اس کا استحضار صادق وظیفہ خواص ہے اسی لئے ابن دینار رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ لولا وجوب قسرة الفاتحة لما قراءتها لعدم صدق فیہا۔

در استغفرہ یعنی حمد میں جو غفلت و تقصیرات ہم سے واقع ہوئی ہیں نیز اس کے علاوہ جن اسرافات و سیئات کا ہم شکار رہے ہیں سب سے معافی کے طالب ہیں۔

و نعوذ باللہ من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا شر در انفس اور اعمال سیئہ میں تمام محرمات و مکروہات ظاہرہ و باطنہ بالعموم اور حمد و تعینف کے موقع کی بے اعتدالیوں بالخصوص داخل ہیں مثلاً حمد سے غفلت، اس میں ریاء و سمع و دیگر شوائب نفس کا اختلاط، تملت یا

عدم اخلاص، اپنی استعداد و قابلیت پر نظر، توفیق الہی سے صرف نظر اور تفصیل مسائل کے وقت بوقت تدریجاً اور تہاؤ
عن عدم الاعتدال وغیرہ امور۔

من یحده اللہ الخ | یہ کلام صورت تو اس بات کی خبر ہے کہ ہدایت و اضلال کی وصف میں باری تعالیٰ
متفرد ہیں کسی خیر و شر کا خالق ان کے سوا کوئی نہیں لیکن معنی یہ جملہ انشائیہ (دعائیہ) ہے
مطلب یہ ہے کہ ہدایت و اضلال انہی کے قبضہ قدرت میں ہے اس لئے ہم ان سے سوال و درخواست کرتے
ہیں۔ کہ ہمیں ہر قسم کے ضلال سے محفوظ رکھے ہدایت سے فوائے رکھے۔

ف | اس سے پہلے جملہ نعوذ باللہ الخ میں شہر در اعمال کو اپنے نفوس کی طرف منسوب کیا تھا اس جملہ
(من یحده اللہ) میں یہ بتا دیا کہ اچھے اور برے اعمال کی نسبت بندہ کی طرف کسب کے درجہ تک ہے نیکی اور
بدی کے ہر کام کا خلق صرف ذات پاک کی ہی صفت ہے بندہ اپنے کسی فعل کا خالق نہیں پہلے جملہ میں خبر یہ کہ ردھی
اس میں قدر یہ اور معتزلہ کی رہے۔ خلق اضلال عباد کے مسئلہ کی توضیح انشاء اللہ باب الایمان بالقدر میں کی جائیگی
شہادۃ تكون للخبرة وسیلة و لرفع الدرجات | شہادۃ اشہد کا مفعول مطلق ہے اور
شہادۃ تکون للخبرة وسیلة و لرفع الدرجات کی

صفت ہے یعنی میں توحید باری تعالیٰ کی ایسی شہادت دیتا ہوں جو (۱) نجات کے لئے وسیلہ ہو (۲) جنت میں درجات
عالیہ کے حصول کی ضامن ہو۔

شہادت توحید کے دو مرتبے ہیں اول یہ کہ اعتقاد و یقین تو درست ہو چکا ہے لیکن ابھی اس زور و قوت
کا نہیں جو اعمال صالحہ کے ارتکاب اور اعمال طالحہ سے اجتناب کا موجب بنے ثانی یہ کہ یقین قلبی پھوٹ پھوٹ
کرا اخصار و جوارح پر اعمال حسنہ و طاعات کی صورت میں پھیلتا جا رہا ہے۔ پہلا درجہ غلو فی النار سے نجات کا
باعث ہے اور دوسرا درجہ اگر صرف طاعات واجبہ تک ہی منتج ہو تو دخول اولیٰ فی الجنة کا سبب ہوگا اور اگر طاعات
نافلہ تک پہنچانے والا ہو تو اس کی برکت سے جنت میں دخول اولیٰ بھی ہوگا اور درجات عالیہ بھی حاصل ہوں گے۔

عزیمک وسیلہ نجات ہونا شہادت کے درجہ اولیٰ کا دنیا کا اور ضامن رفع درجات ہونا اس کے درجہ ثانیہ
علا کا ثبوت ہے اعمال حسنہ و طاعات اخلاص میں اسی مرتبہ ثانیہ کے ثمرات نتائج ہیں و بیما شررنا اندفع ما یرد علی
المصنف من ان دخول الجنة بالايمان و رفع الدرجات بالاعمال فکیف اضاف رفع
الدرجات الی الشہادۃ لہ۔

واشهد ان محمداً عبده ورسوله | عبد کہ اضافت حق تعالیٰ کی طرف تشریفی ہے کہ حقوق ربوبیت کی ادائیگی
میں سب کائنات پر فوقیت لے جانے کی وجہ سے حق تعالیٰ کے

کے سب سے اخص مقرب و مشرف بندہ ہیں۔ لے کذا فی المرقاة ص ۸ ج ۱۔

اس سے مقصود یہ بتانا ہے کہ آنحضرت ﷺ کی دنیا میں تشریف آوری شدید ترین مزدورت کے موقع پر ہوئی اس لئے کہ آپ کی بعثت کے وقت لوگ جہالت ضلالت کی اتہار تک پہنچے ہوئے تھے کہیں کوئی ایسی صحیح قیادت موجود نہ تھی جو گم کردہ راہ افراد کو عقائد اعمال و اخلاق کی صحیح منزل تک پہنچا سکے جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد ہے۔

لَمَّا بَلَغَ الْإِيمَانُ أَهْلَ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ
مَنْفِكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ مِنْ رَبِّهِ
يَتْلُو صَحَافًا مَطْمَرَةً (پارہ ۱۰ سورۃ البینہ)

جو لوگ اہل کتاب اور مشرکین میں سے کافر تھے وہ
(اپنے کفر سے ہرگز) باز نہ آنے والے تھے جب تک
کہ ان کے پاس واضح دلیل نہ آتی (یعنی) ایک اللہ کا
رسول جو ان کو پاک صحیفے پر پھکھرائے (بیان القرآن)

اس کے شیخ قدس سرہ نے اشعۃ اللمعات میں دو مطلب

طرق الایمان قد عرفت آثارها الخ

لکھے ہیں۔

(۱) طرق الایمان سے مراد حضرات انبیاء کرام علیہم السلام اور ان کے نائبین علمائے عظام رحمہم اللہ ہیں اور نشانات مٹ جانے اور الوار مجھ جانے اور ارکان کمزور پڑ جانے سے مراد یہ ہے کہ ان شخصیات مقدسہ کی تعلیمات اور ہدایات کا سلسلہ تعلیم و تعلم ختم ہو چکا تھا۔ اور ان کے مقصدی کے مطابق عمل کا رواج باقی نہ رہا تھا جہل مکاہنا سے مراد یہ کہ ان کے علوم و معارف کی قدر و منزلت سے نادانیت و ناشناسی عام تھی۔ مطلب یہ ہے کہ ہمارے آقا ﷺ کی بعثت اس وقت ہوئی جبکہ انبیاء نے سابعین کی تعلیمات بالکل ناپید ہو چکی تھیں صحیح رہبری بالکل معدوم تھی کہیں کہیں اکا دکا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم پر عمل کرنے والا کوئی کوئی ہو گا لیکن وہ بے چارے حالات زمانہ سے مجبور ہو کر اپنی جان و ایمان کو کسی گوشہ گنہامی میں لئے بیٹھے تھے عامۃ الناس کی قیادت نہ کر سکتے تھے۔

(۲) طرق الایمان سے مراد وہ عقائد، اعمال، اخلاق، آداب و ریاضات ہیں جو تکمیل انسانیت کا ذریعہ ہیں آثار کے مٹ جانے روشنیوں کے بجھ جانے سے مراد علمی و عملی طور پر ان امور کا چرچا نہ رہنا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فَشَدِيدُ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ مَعَالِمِ مَا عَفَا. وَشَفِي مِنْ الْعِلِيلِ فِي تَأْيِيدِ كَلِمَةِ التَّوْحِيدِ مِنْ كَانَ عَلَى شَفَا.

اللغات۔ شدید ای رفع و اعلیٰ و اظہر و قوی۔ معالِم جمع معلم۔ و فی الصراح

لہ اشعۃ اللمعات ص ۲۴/ج ۱ شہ مرتقات ص ۸/ج ۱

معلم بالفهم نشان که براه نهند. شفی میغة الماضی من الشفاء بالكسر والمد تندستی
یا فتی و تندستی دادن علی شفا بالفهم والقصر و حرف کل شیء ای طرفه و جانبه.
التركيب مامور و غاملة او ما موصوفة و عفا صفة الموصول مع صلته مفعول به شید
من معالها بیان مقدم لسا شفی فعل ماضی فیه ضمیر مستقر هو فاعله. من كان علی شفا
موصول مع صلة مفعول به لشفی. من العلیل بیان مقدم لمن قدم رعاية للسجع
قوله فی تأیید کلمة التوجید الظاهر انه متعلق بقوله شفی حال من ضمیر ای کائنا ثابثاً فی
تأیید کلمة الحق او یكون فی التعلیل وقیل یجوز ان یكون متعلقاً بعلیل ای العلیل الضعیف
فی هذا الامر.

فوائد دیباچہ

خلاصہ دیباچہ۔ | صاحب مشکوٰۃ نے حمد و مصلوٰۃ کے بعد دیباچہ مشکوٰۃ میں جو کچھ ارشاد فرمایا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے تو آپ نے علم حدیث کی ضرورت اور اہمیت مختصر مگر جاندار لفظوں میں بیان فرمائی ہے کہ علم حدیث ایسا ضروری علم ہے جس کے بغیر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کو اپنایا نہیں جاسکتا۔ اور ایسا علم ہے جس کے بغیر قرآن پاک حل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے میں نے اس اہم علم میں تصنیف کے لئے قلم اٹھایا۔

مجموعی علم میں تصنیف کے دو طریقے ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس میں مستقل کتاب لکھی جائے۔ دوسرا یہ کہ کسی اور کتاب کو لے کر اس میں کچھ اضافات کر کے ایک نئی کتاب کی شکل دیدی جائے۔ صاحب مشکوٰۃ فرماتے ہیں کہ میں نے دوسری راہ اختیار کی ہے۔ میں نے اپنی محنت کا میدان بنانے کے لئے امام بغویؒ کی تصنیف لطیف "المصابیح" کا انتخاب کیا۔ اس کی جامعیت کے پیش نظر۔۔۔ اس میں کچھ تغیرات، الحاقات اور اضافات کر کے ایک نیا مجموعہ تیار کیا۔

مصابع میں مذکورہ بالا اضافات و الحاقات و تغیرات کے بعد جو کتاب تیار ہوئی، میں نے اس کا نام مشکوٰۃ المصابیح رکھا ہے اسم اور معنی میں مراعات تامہ رکھتے ہوئے عجیب نام تحریر فرمایا مشکوٰۃ دیوار کے اس طاقچہ کو کہتے ہیں جس میں چراغ وغیرہ رکھا جاتا ہے اور مصابیح مصباح کی جمع ہے بمعنی چراغ۔ مصابیح سے مراد کتاب مصابیح بھی ہو سکتی ہے اور وہ احادیث بھی ہو سکتی ہیں جو مصابیح میں مندرج ہیں گویا ہر حدیث سیرالی اللہ اور سیرنی اللہ میں یقین و معرفت

اہم ملاحظہ ضروریہ۔ | اس مقام پر پڑھانے کا انداز یہ ہوتا ہے پہلے عبارت کے ترجمہ و تشریح پر ایسے دلنشین انداز سے توجہ دی جاتی ہے کہ دیباچہ مشکوٰۃ میں مذکور فوائد و مقاصد اجمعی طرح ذہن نشین ہو جاتے ہیں۔ اس پر چند دل لگ جاتے ہیں۔ اس کے بعد ان دیباچہ میں مذکور مضامین اور اس سے متعلق فوائد کو ایک مرقعہ تقریر کی شکل میں اطلاع کرا دیا جاتا ہے۔ حل عبارت کے ضمن میں جو تقریر ہوتی ہے اس کو تو یہاں نقل کرنا مشکل ہے۔ کیونکہ ایک تو اس کو نقل کرنا طوالت کا باعث ہے پھر اگر اس کو نقل بھی کر دیا جائے تو اس میں جو اصل چیز ہے یعنی استاذ محترم دامت برکاتہم کا انداز تفہیم اس کو کاغذ پر کیے نقل کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے یہاں صرف دیباچہ کے مضامین اور متعلقہ فوائد کے ذکر کرنے پر ہی اکتفا کیا جاتا ہے۔

مرتب عفا اللہ عنہ۔

میں ترقی دینے کے لئے سپراغ کا کام دیتی ہے۔ نام کا ترجمہ ہوا ”کتاب مصابیح کا طاقمہ“ یا ”احادیث مصابیح کا طاقمہ“ مصابیح کی روشنی کھلی جگہ رکھنے کی صورت میں پھیلتی ہے اس لئے اس میں تیزی اور قوت کم ہوتی ہے جب اس کو طاقمہ میں رکھا جاتا ہے تو روشنی منضبط ہونے سے تیز اور قوی ہو جاتی ہے اسی طرح مصابیح کی احادیث پہلے بھی بہت نافع تھیں لیکن مشکوٰۃ میں آنے کے بعد ان اغفال میں جو اقلام لگے ہیں ان سے ان کی ضرور اور افادیت میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا ہے۔ نیز طاقمہ میں مصباح رکھ کر اور بھی چیزیں رکھنے کی گنجائش ہوتی ہے یہی حال مشکوٰۃ شریف کا ہے کہ اس میں پوری احادیث مصابیح رکھنے کے ساتھ ساتھ اور بھی بہت سی احادیث رکھی گئی ہیں۔

غرضیکہ مصابیح پر وضع اعلام اور الحاقات و اصلاحات و تغیرات کے بعد جو مجموعہ تیار ہوا اس نافع ترین ذخیرہ کا نام مشکوٰۃ المصابیح ہے کسی نے خوب کہا ہے۔

لئن کان فی مشکوٰۃ یوضع مصباح
فذلک مشکوٰۃ و فیہا مصابیح
و فیہا من الأنوار ما شاع نفعها
لہذا علی کتب الانام تراجم
فغنیہ اصول الدین والفقہ والہدی
حوالہ اہل المصدق منہ مناجیح

یعنی اگر عام طاقموں میں صرف ایک ایک مصباح ہو تب بھی سو یہ طاقمہ تیار ہوا جس میں کئی مصباح ہیں اور اس میں ایسے انوار ہیں جن کی افادیت عام پھیل چکی ہے اس کو دوسرے حضرات کی تعینات پر گونا گوں وجوہ ترجیح حاصل ہیں سو اس میں اصول دین، فقہ ہدایت، سبھی کچھ ہے تمام اہل صدق و صفا کی دینی مامات اس سے بخوبی پوری ہوتی ہیں مصابیح میں صاحب مشکوٰۃ نے جو اضافات، الحاقات و نفع افزا اصلاحات اور تغیرات کئے ہیں وہ مشکوٰۃ کے دیباچہ میں وضاحت سے بیان کئے گئے ہیں اس کا ترجمہ اور تشریح اتنا بے درس ہو چکی ہے اسی سے مصابیح اور مشکوٰۃ میں فرق و امتیاز کے وجوہ آسانی سمجھے جاسکتے ہیں۔ سہولت و منضبط کے لئے دونوں مبارک کتابوں میں امتیاز اور فرق کے وجوہ الگ۔ بیان کر دینا مناسب ہے ان کو یاد کر لیا جائے۔

وجوہ الفرق بین مشکوٰۃ والمصابیح

- ۱۔ مصابیح میں متن حدیث سے پہلے صحابی کا ذکر نہیں تھا صاحب مشکوٰۃ نے یہ التزام فرمایا ہے کہ ہر حدیث سے پہلے اس صحابی کا اسم گرامی ذکر فرما دیا ہے جنہوں نے یہ حدیث آنحضرت ﷺ سے روایت کی ہے۔
- ۲۔ مصابیح میں احادیث کے آخر میں غرضین کا حوالہ بالیقین نہیں دیا صاحب مشکوٰۃ نے ہر حدیث کے آخر میں

متین مخرج کا حوالہ دے دیا ہے۔

۲۔ مصابیح اور مشکوٰۃ دونوں اس امر میں تو سادہ ہیں کہ حدیثوں کی پوری سندیں ان میں مذکور نہیں فرق یہ ہے کہ مصابیح میں تعین مخرج بھی نہیں اور مشکوٰۃ میں ہے جو تعین مخرج ہے جو بمنزلہ پوری سند ذکر کرنے کے ہے۔

۴۔ مصابیح میں ہر باب کو دو حصوں میں تقسیم کر کے پہلے حصہ کی احادیث کو من الصالح کے عنوان سے اور دوسرے کو من احسان کے عنوان سے شروع کیا گیا ہے مشکوٰۃ میں یہ تبدیلی کی گئی ہے کہ پہلے حصہ کو الفصل الاول سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرے کو الفصل ثانی سے۔ حدیثیں وہی ہیں جو مصابیح میں تھیں فصل اول میں شیخین کی اور ثانی میں غیر شیخین کی۔ غیر شیخین کی احادیث کو حسان کہنا یا تو غلیبنا ہے یا ان کی اپنی اصطلاح ہے کما تر۔

۵۔ مصابیح کے ہر باب کے صرف دو حصے تھے صاحب مشکوٰۃ نے اکثر ابواب میں ایک تیسرے حصہ کا اضافہ فرما دیا ہے جس کو الفصل الثالث سے تعبیر کرتے ہیں اس فصل میں جو احادیث لائے ہیں وہ مصابیح میں تھیں ان کا اضافہ ہے۔

۶۔ مصابیح میں اصالة صرف مرفوع حدیثیں ذکر کی گئی ہیں صاحب مشکوٰۃ نے الفصل الثالث میں موقوف اور مقطوع حدیثوں کو بھی ذکر فرمایا ہے۔

۷۔ مصابیح میں بعض احادیث مختصر تھیں صاحب مشکوٰۃ نے کہیں تو ان کو مختصر ہی رہنے دیا ہے کہیں بعض اسباب دوائی کی بنا پر ان مختصر حدیثوں کی تکمیل کر دی ہے۔

۸۔ مصابیح میں بعض حدیثیں مکرر تھیں مشکوٰۃ میں تکرار حذف کر دیا گیا ہے۔

۹۔ صاحب مصابیح نے بعض حدیثیں الصالح کے عنوان کے ماتحت ذکر کیں جس سے معلوم ہوا کہ یہ شیخین کی حدیثیں ہیں لیکن صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع بین الصحیحین للحمدی اور جامع الاصول میں سے کسی میں بھی نہ مل سکنے کی وجہ سے صاحب مشکوٰۃ نے بعض احادیث میں غیر شیخین کا حوالہ دیا ہے۔

۱۰۔ بعض حدیثیں مصابیح کے دوسرے حصہ میں تھیں جس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ حدیثیں صحیحین میں نہ ہوں گی لیکن ان میں سے بعض حدیثیں صاحب مشکوٰۃ کو صحیحین میں مل گئیں اس لئے شیخین کا حوالہ دے دیا۔

۱۱۔ بسا اوقات مصابیح میں حدیث کے اور لفظ ہوتے ہیں مشکوٰۃ میں اور۔ اس کی وجہ یہ کہ مصابیح میں پیش کردہ لفظوں کا حوالہ صاحب مشکوٰۃ کو نہ مل سکا۔ اس لئے اس حدیث کے وہ الفاظ پیش کئے جن کی سند و حوالہ ان کو دستیاب ہو سکا۔

۱۲۔ مصابیح کی بعض حدیثوں کو نقل کر کے کبھی صاحب مشکوٰۃ یوں کہہ دیتے ہیں کہ ما وجدت عند الروایۃ فی کتب الاصول یا یوں فرماتے ہیں وجبت خلافاً فیہا۔ یہ اس وقت فرماتے ہیں جبکہ مصابیح کی روایت بعینہا تفتیش نام

کے بعد بھی ان کو نہ مل سکی اس صرورت میں جو اختلاف روایت پاتے ہیں اس کو نقل فرما دیتے ہیں۔

۱۳۔ مصابیح کی بعض احادیث کے متعلق شیخ بغوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ یہ ضعیف ہے یا غریب یا کوئی اور وصف بیان کیا۔ صاحب شکوۃ نے ایسے موقع پر یہ طرز اختیار فرمایا ہے کہ عام طور پر ضعف یا غرابہ ۰ خیر و کجیہ بیان کر دی بعض جگہ وجہ بیان نہیں کی معلوم نہ ہو سکے کی وجہ سے یا اس لئے کہ اس میں اختلاف تھا اور یہ طول میں نہ جانا چاہتے تھے۔

۱۴۔ کتب اصول میں کبھی کسی حدیث کے متعلق صحیح یا حسن یا غریب یا ضعیف یا منکر وغیرہ کوئی صفت بیان کی گئی ہوتی ہے لیکن صاحب مصابیح نے اس کو نقل نہیں کیا صاحب شکوۃ بھی عدم نقل میں انہی کی اتباع کرتے ہیں کیونکہ کبھی کسی غرض سے اس کو نقل بھی فرماتے ہیں۔

۱۵۔ صاحب شکوۃ نے بعض احادیث کے آخر میں مخرج کا حوالہ معلوم نہ ہو سکے کی وجہ سے جگہ خالی چھوڑ دی ہے۔

ذکر صحابی کے فوائد۔ | صاحب شکوۃ ہر روایت کے شروع میں صحابی کا ذکر کرتے ہیں جن سے وہ حدیث مروی ہے۔ صحابی کا نام ذکر کرنے سے بہت سے فائدے حاصل ہو سکتے ہیں مثلاً۔

۱۔ ناسخ اور منسوخ کے پہنچانے میں مدد ملتی ہے۔ مثلاً ایک مسئلہ میں دو متعارض حدیثیں ہمارے سامنے ہیں۔ اب کوڑ کرنا پڑے گا ان میں سے کون سی حدیث مقدم ہے کون سی متاخر ہے۔ متاخر ناسخ ہوتی ہے۔ اس مقدم و تاخر کا پتہ چلانے کے میں ذکر صحابی سے مدد مل سکتی ہے مثلاً ایک حدیث کو روایت کرنے والے صحابی قدیم الاسلام ہیں اور دوسری حدیث کو نقل کرنے والے بعد میں اسلام لائے ہیں۔ اس سے کچھ اندازہ ہو سکے گا کہ کونسی حدیث پہلے کی ہے۔

ب۔ کبھی دو حدیثوں میں تعارض ہوتا ہے ذکر صحابی سے ایک کو ترجیح دینے میں مدد ملتی ہے وہ اس طرح سے کہ مثلاً ایک حدیث کو روایت کرنے والا صحابی فقہیہ ہو تب ہے اور دوسری حدیث کو روایت کرنے والے صحابی فقہیہ نہیں ہیں۔ تمام کے تمام صحابہ عادل تو ہیں لیکن ہر صحابی کا فقہیہ ہونا ضروری نہیں۔ فقہیہ کی روایت کو غیر فقہیہ کی روایت پر ترجیح دی جاتی ہے ذکر صحابی سے اس کام میں مدد ملے گی۔

ج۔ کبھی ذکر صحابی سے حدیث کی قوت یا ضعف کا بھی اندازہ لگ جاتا ہے وہ اس طرح سے کہ ایک صحابی کی حدیث جو آگے چلی ہے وہ تو اچھی سند سے پہنچی ہے۔ طالب علموں میں شہور ہے کہ یہ اچھی سند والی ہے۔ اور دوسری حدیث جس حدیث سے آگے چلی ہے وہ سند کمزور ہے اور طالب علموں کو اس بات کا بھی پتہ ہے کہ یہ حدیث جس سند سے پہنچی ہے وہ کمزور ہے۔ صاحب شکوۃ کے صحابی ذکر کر دینے سے اس پہچان میں مدد ملے گی۔

تعیین مخرج کے فوائد۔ | صاحب شکوۃ فی التزام کیا ہے کہ تعین مخرج فرماتے ہیں اس میں بہت سے

فوائد ہیں۔ مثلاً۔

- (۱) اجمال طور پر سند کی حالت معلوم ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ جن مخبرین و مضعفین کے حوالے دیتے ہیں ان کی شرائط معروف ہیں مثلاً علماء و اقطبار جلتے ہیں کہ امام بخاری کس شرط اور معیار پر قول کر حدیث لائے ہیں جب کہیں گے رواہ البخاری تو اس سے ہم اندازہ کر سکیں گے یہ اس معیار کی حدیث ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔
- (۲) مخبرین کی قلت اور کثرت معلوم ہو جاتی ہے کبھی کبھی صاحب کوفۃ ایک حدیث نقل کر کے متعدد مخبرین کا حوالہ دے جاتے ہیں۔ اس سے اس حدیث کے باہر میں اطمینان بڑھے گا کہ اس کی تخریج کرنے والے اتنے حضرات ہیں۔

قواعد و فوائد ”ہمنزہ ابن“

- دیا چھ میں لفظ ابن کافی اہم تھا ہوا ہے اور ویسے بھی کتب حدیث میں لفظ ابن بکثرت استعمال ہوتا ہے۔ عموماً اس کے قواعد سے طلبہ عزیز نادانف ہوتے ہیں۔ اس لئے اس لفظ کے بارہ میں اہم فوائد پیش کر دینا مناسب ہے۔
- (۱) لفظ ابن کا ہمزہ وصلی ہے اور ہمزہ وصلی کا عام قاعدہ یہ ہے کہ جب وسط کلام میں واقع ہو تو لکھنے میں رہتا ہے پڑھنے میں گر جاتا ہے۔
- (۲) قاعدہ مذکورہ کی بنا پر ذریعہ کلام میں آنے کی صورت میں ابن کا ہمزہ کتابت میں آنا چاہیے صرف تلفظ میں گر جانا چاہیے لیکن ابن کے استعمال کی ایک خاص صورت استعمال یہ ہے کہ ”ایسی ہے کہ جس میں اسکا ہمزہ تخفیفاً کتابت بھی گرا دیا جاتا ہے وہ صورت استعمال یہ ہے کہ ابن علی بن مسعود بن علی کے درمیان میں واقع ہو ایسی پہلا علم بنا ہو اور ابن کے بعد والا علم باپ یا نانا ہو اور یہ ابن / پید علم کی صفت بن رہا ہو اور دوسرے کی طرف مضاف ہو ایسی صورت میں ابن کا ہمزہ لکھنے میں بھی گرا دیا جاتا ہے جیسے محمد بن اسماعیل۔ محمد بن اسماعیل کا یہ علی بن مسعود بن علی کی طرف مضاف ہے اس لئے یہاں اس کا ہمزہ نہ پڑھائیے گا نہ لکھا جائے گا مشکوٰۃ شریف میں جتنے محدثین کے اسماء مبارکہ ذکر کئے گئے ہیں سب میں یہ قاعدہ چلتا ہے۔ اس صورت میں ہمزہ خطاً گرانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ترکیب عرب میں کثرت سے استعمال ہوتی ہے اور کثرت استعمال خفت کا تقاضا کرتی ہے۔ پڑھنے میں تو یہ ہمزہ گرا نا ہی تھا مزید تخفیف یہ ہوتی کہ لکھنے میں بھی گرا دیا۔
- (۳) اگر لفظ ابن علی بن مسعود بن علی کے درمیان میں ہوا اور مذکورہ شرطیں بھی پوری ہوں۔ لیکن لفظ ابن سطر کے شروع میں آ رہا ہو تو پھر اس کا ہمزہ لکھا جاتا ہے۔
- (۴) صورت مذکورہ میں ایک تخفیف یہ بھی ہوتی ہے کہ ابن سے پہلا علم اگر قابل تنوین ہو تو اس کی تنوین بھی گرا دی جاتی ہے جیسے محمد بن اسماعیل میں محمد صرف اور قابل تنوین ہے اس پر تنوین تخفیفاً گرا دی گئی ہے۔

۵۔ اگر ابن علی بن منابلیں کے درمیان تو آئے لیکن پہلے کی صفت نہ ہو بلکہ اس سے خبر ہو تو ابن کا ہمزہ لکھنے میں نہ گئے گا لکھنا ضروری ہے۔ جیسے زیدؑ ابن عمرو جبکہ ابن عمرو مرکب بنا کر زید کی خبر لینا مقصود ہو (زید عمرو کا بیٹا ہے) اب ابن کا ہمزہ صرف تلفظ میں گئے گا کتابت میں آئے گا۔

۶۔ محمد بن یزید ابن ماجہ مشکوٰۃ شریف کی اس عبارت میں دو ابن ہیں۔ پہلے بن کا الف لکھنے میں گرا نا چاہیئے اس لئے کہ یہ علمین منابلیں کے درمیان ہے محمد بیٹا ہے یزید کا لیکن دوسرے ابن کا الف لکھنا چاہیئے اس لئے کہ یہ علمین منابلیں کے درمیان نہیں۔ یزید ماجہ کا بیٹا نہیں بلکہ اس کا عین ہے ایک قول کے مطابق اور زوج ہے دوسرے قول کے مطابق اس لئے یہ ابن ماجہ یزید کی صفت نہیں بن سکتا بنا بریں اس پر تخفیف کا قاعدہ مذکورہ چسپاں نہیں ہوتا اس کا الف لکھنا چاہیئے جیسے کہ ملا علی قاری مراتب میں فرماتے ہیں 'باثبات الف ابن خطأ فانه بدل من ابن یزید فنی القاموس ماجہ لقب والد محمد بن یزید صاحب السنن لاجدہ وفی شرح الاربعین ان ماجہ اسم اوتہ۔

حاصل یہ کہ دوسرا ابن یزید کی صفت نہیں بن سکتا بلکہ ابن یزید سے بدل ہے محمد بیٹا یزید کا یعنی بیٹا ماجہ کا اس کو خوب ذہن نشین کر لیا جائے۔ محمد بن یزید ابن ماجہ جیسی تراکیب کتب حدیث میں اور بھی بہت سی ملتی ہیں۔

(۱) عبد اللہ بن عمرو ابن ام مکتوم۔ عمرو ام مکتوم کا بیٹا نہیں بلکہ زوج ہے عمرو عبد اللہ کے والد کا نام ہے اور ام مکتوم والدہ کا دوسرے ابن کا الف لکھنا چاہیئے۔

(۲) عبد اللہ بن ابی ابن مسلول۔ مسلول عبد اللہ کی والدہ اور ابی کی بیوی ہے۔

(۳) عبد اللہ بن مالک ابن بختینہ۔ بختینہ عبد اللہ کی والدہ مالک کی زوجہ ہے۔

(۴) محمد بن علی ابن الحنفیہ۔ حنفیہ محمد کی ماں اور حضرت علی کی زوجہ ہیں۔

(۵) اسماعیل بن ابراہیم ابن علیہ۔ علیہ ابراہیم کی زوجہ اور اسماعیل کی ماں ہیں۔

(۶) اسحق بن ابراہیم ابن راہویہ۔ راہویہ ابراہیم کی کالقب ہے بلکہ

لفظ ماجہ کی تحقیق لفظ ماجہ جیم کی تخفیف کے ساتھ ہے اس پر تشدید پڑنا غلط ہے۔ محمد بن یزید ابن ماجہ کے متعلق عام طور پر نادانیت کی بنا پر یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ ماجہ محمد کے دادا

اور یزید کے باپ ہیں حالانکہ یہ غلط ہے۔ یزید تو محمد کے باپ ہیں ماجہ یزید کے باپ اور محمد کے دادا نہیں پھر ماجہ کا یزید اور ان کے بیٹے محمد سے کیا رشتہ ہے اس میں دو رائیں ہیں ایک یہ کہ ماجہ یزید کی بیوی اور محمد

۱۔ شرح شرح مانند عامل ص ۴۔ ۲۔ ص ۲۵/ج ۱

۳۔ شرح مسلم للنووی ص ۶۸/ج ۱۔

(صاحب سنن ابن ماجہ) کی والدہ ہیں اس صورت میں یزید اور ماجہ میں علاقہ زوجیت کہے۔ دوسرے رائے یہ ہے کہ ماجہ محمد کے والد یزید کا لقب ہے اس صورت میں یزید اور ماجہ ایک ہی شخص کے دو نام ہیں۔ یزید محمد کے والد کا علم ہے اور ماجہ انہی کا لقب اور عرف ہے۔ اب یزید اور ماجہ میں علاقہ عنیت کہے۔ تاریخی حیثیت سے ان میں سے کوئی رائے صحیح اور دزدنی ہے اس کی مکمل تفصیل کا تو یہ موقع نہیں البتہ مختصر اتنی بات یاد رکھیں کہ اس میں بھی اختلاف ہے دونوں طرز تصحیح ملتی ہے۔ علامہ سید مرتضیٰ زبیدیؒ نے بعض علماء سے قول اذل (ماجہ) ابن ماجہ بن محمد کی ماں ہیں، کی تصحیح نقل کی ہے چنانچہ تاج العروس شرح قاموس میں فرماتے ہیں۔

وهناك قول آخر صحيح وهو | اور اس بارے میں ایک اور قول بھی ہے اور اس کی بھی
ان ماجة اسم لامه والله اعلم | علماء نے تصحیح کی ہے کہ ماجہ آپ کی والدہ کا نام تھا واللہ اعلم۔
شاہ عبد العزیز محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بستان المحدثین میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے۔ فواب

صدیق حسن خان نے بھی اپنی کتاب المحطة بذكر المصاحح الستة اور اتحاف النبلاء المتعین میں بعینہ ہی فرمادیا ہے (کہ ماجہ محمد کی ماں ہیں) مگر شاہ عبد العزیز صاحب دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بحالہ نافعہ میں صفا لفظوں میں تصریح کی ہے کہ ماجہ آپ کے والد یزید کا لقب ہے محمد کی ماں کا نام نہیں تھا۔ شاہ صاحب نے بحالہ نافعہ میں جو کچھ لکھا ہے اکثر علماء کی تصریحات اسی کے موافق ہیں حقیقت یہ ہے کہ اس بحث کے طے کرنے کا حق سب سے زیادہ مؤرخین قزوین کو ہے کیونکہ امام ابن ماجہ خود قزوینی ہیں صاحب البیت ادریٰ بمافیہ۔ ان (مؤرخین قزوین) کے بیانات اسی کی تصریح کرتے ہیں کہ ماجہ یزید کا لقب ہے۔ چنانچہ محدث رافعی تاریخ قزوین میں امام ابن ماجہ کے تذکرے میں لکھتے ہیں کہ ”انہ محمد بن یزید وأن ماجة لقب یزید لکھ ” ان کا نام محمد بن یزید ہے اور ماجہ یزید کا لقب ہے۔“ اور حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں حافظ خلیل کے حوالے سے جو قزوین کے مشہور مؤرخ ہیں نقل کیا ہے کہ ماجہ یزید کا عرفی لقب تھا۔

سب سے بڑھ کر یہ کہ اس بارے میں خود امام ابن ماجہ کے مشہور ترین شاگرد حافظ ابو الحسن بن القطان کا بیان موجود ہے جس میں وہ نہایت جزم کے ساتھ تصریح کرتے ہیں کہ ماجہ آپ کے والد کا لقب تھا۔ ظاہر ہے کہ ان تصریحات کے ہوتے ہوئے اب اس بارے میں کوئی شبہ نہیں رہتا تھا کہ ماجہ حقیقت

۱۔ امام ابن ماجہ اور علم حدیث مولفہ حضرت مولانا عبد الرشید نعمانی ص ۱۷۷ تفصیل کے لئے ص ۲۹۸۔

۲۔ بحالہ نافعہ ص ۲۲ / لکھ تہذیب التہذیب ص ۵۳۲ / ج ۹ ۵۷ البدایہ والنہایہ ص ۵۲ / ج ۱۱

آپ کے والد ماجد ہی کا لقب تھا اسی لئے امام نووی نے تہذیب الاسمار واللفات میں اور علامہ محمد الدین فیروز آبادی نے القاسوس المحیط میں اور علامہ الواکین سندھی نے شرح ابن ماجہ میں صاف تصریح کی ہے کہ ماجہ آپ کے والد کا لقب تھا دادا نہیں۔ ایسی صورت میں قواعد اطلاق کے مطابق ابن ماجہ میں ابن کو الف کے ساتھ لکھنا چاہیے تاکہ اس کو محمد کی صفت سمجھا جائے یزید یا عبد اللہ کی صفت نہ سمجھ لیا جائے۔

”الجمع بین الصحیحین للجمہیری“ کا تذکرہ۔ دیباچہ مشکوٰۃ میں ”الجمع بین الصحیحین“ للحمیدی کا ذکر کیا گیا ہے حمیدی

سے مراد ابو عبد اللہ بن ابی نصر حمیدی اندلسی ہیں۔ مذہب ظاہریہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ان کو ظاہری بھی کہہ دیتے ہیں۔ انہوں نے اندلس، مصر، شام، عراق اور حرم شریف میں رہ کر حدیث کی سماعت کی۔ ابن حزم ظاہری کے بھی شاگرد ہیں۔ ابو عبد اللہ قزاعی، ابن عبد البر، ابو بکر الخلیل اور دوسرے محدثین سے بھی استفادہ کیا ہے۔

آپ بہت ہی پرہیزگار اور عظیم الطبع تھے۔ ان کی عفت کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ ایک بار ابو بکر بن میمون آپ کے حجرہ پر آئے اور دروازہ کھٹکھٹایا۔ آپ کو کسی مشغولی کی بنا پر علم نہ ہوا اور کوئی جواب نہ دے سکے۔ ابو بکر بن میمون یہ سمجھ کر کہ جب ممانعت نہیں فرمائی تو اجازت ہی ہوگی۔ اندر تشریف لے گئے۔ حمیدی کی ران کھلی ہوئی تھی۔ آپ پر یہ بات نہایت گراں گزری اور دیر تک یہ کہتے ہوئے روتے رہے کہ جب سے مجھ کو تمیز و شعور حاصل ہوا ہے اب تک میری ران کسی نے برہنہ نہیں دیکھی۔

ولادت آپ کی ولادت کے سلسلہ میں بستان المحدثین میں ہے۔ ان کی پیدائش قرن خامس کے عشرہ اولیٰ میں ہوئی۔

قرن خامس است۔ اور حاشیہ بستان المحدثین میں ابن خلکان کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ۴۲۷ھ سے قبل پیدا ہوئے۔

وفات آپکی وفات ۱۷ ذوالحجہ ۴۸۸ھ کو ہوئی۔ یہی تاریخ وفات بستان المحدثین، عمدۃ القاری میں نقل کی گئی ہے۔ اور مرقات میں اور لمعات الشفیع کے حاشیہ میں بحوالہ التعلیق الالبانی آپ کا سن وفات ۴۸۰ھ لکھا گیا ہے۔

آپکی کرامت آپ نے وفات سے قبل کئی بار شہر کے بڑے افسر ”منظفر“ کو وصیت کی تھی کہ مجھے بشرفانی کے پاس دفن کیا جائے لیکن اس نے کسی وقتی غدر کی بنا پر آپ کو وہاں دفن نہ کیا۔ بلکہ کسی

لے بستان المحدثین فارسی، اردو، ص ۲۱۲۔ لے ایضاً ص ۲۱۳۔ لے ص ۲۱۴۔ لے ص ۱۸/ ج ۱

۴۸۰ھ ص ۱۳/ ج ۱۔ لے ص ۴۶/ ج ۱۔ لے بستان المحدثین ص ۲۱۴۔

اور جگہ دفن کر دیا۔ ایک دن اس نے خواب میں حضرت حمیدؒ کی کو دیکھا کہ وہ اس بات کی شکایت فرما رہے ہیں۔ چنانچہ اس نے مجبوراً ماہ صفر ۱۱۳۸ھ آپ کو وہاں سے منتقل کر کے بشرعانی کے پاس دفن کیا۔ اس وقت آپ کی یہ کرامت ظاہر ہوئی کہ آپ کا کفن بالکل تازہ تھا اور بدن بالکل صحیح، سالم تھا اور آپ کے جسم مبارک سے بڑی دور تک خوشبو بہک رہی تھی۔

آپ کے مفید اشعار | بستان المحدثین میں آپ کے بہت سے مفید اشعار نقل کئے ہیں۔ ان میں سے دو شعر یہاں نقل کئے جاتے ہیں جو حقیقت میں بہت ہی نافع اور مفید ہیں۔

لقاء الناس ليس يفيد شيئاً سوى الهديان من قيل دجال

فاقل من لقاء الناس الا لاخذ العلم او اصلاح حال

یعنی لوگوں کی ملاقات کچھ نفع نہیں پہنچاتی۔ سوائے گفت و شنید اور لوگوں کی پس لوگوں کی ملاقات کم کر مگر وہ ملاقات جو علم حاصل کرنے کے لئے ہو یا اصلاح ملل کی خاطر ہو۔

تنبیہ | یہ حمیدؒ جن کا تذکرہ کیا گیا جنہوں نے اجماع بیل الصبحین تصنیف فرمائی ہے یہ امام بخاریؒ کے کافی بعد ہوئے ہیں ایک اور حمیدؒ ہیں۔ جو امام بخاریؒ کے استاذ ہیں۔ امام بخاریؒ اپنی تصحیح میں سب سے پہلے انہی کی حدیث لکھتے ہیں۔ ان کا نام عبد اللہ بن زبیر ہے ان کا انتقال ۲۱۹ھ کو ہوا ہے۔ ان دونوں میں عام طور پر اشتباہ ہو جاتا ہے۔

جامع الاصول کا تذکرہ | دیباچہ مشکوٰۃ میں ”جامع الاصول“ کا ذکر بھی آیا ہے۔ یہ ابن الاثیر الجوزیؒ کی تصنیف ہے جس میں انہوں نے صحاح ستہ کی احادیث کو جمع فرمایا ہے اور ابواب کی ترتیب

حروف تہی کے لحاظ سے رکھی ہے۔ یہ نہایت ہی جامع اور مفید کتاب ہے اور اس سے استفادہ بھی سہل ہے۔ علامہ راقیؒ ردی اس کتاب کا تعارف کرانے کے بعد لکھتے ہیں۔

اقطع قطعاً انه لم يصنف مثله قط ولا يصنف له
مجھے یقین ہے کہ اس میں کتاب ذیل تصنیف کی گئی ہے اور نہ ہو سکے گی۔

آپ کا اہم گرامی اس طرح ہے۔ ”محمد الدین ابوالسعادات مبارک بن محمد الجوزیؒ“ زیادہ مشہور ابن الاثیر الجوزیؒ کے نام سے ہیں۔ آپ کا انتقال ۶۶۰ھ کو ہوا۔ اُنہی نے لغات الحدیث پر ایک مفید کتاب لکھی ہے جس کا نام ”النهاية“ ہے۔

۱۔ فوائد جامعہ ص ۷۳۔ (۱ ناقل عن مجمع الباری ص ۲۴۱/ج ۶)

۲۔ مرآۃ ص ۲۳/ج ۱، حاشیہ لمعات ص ۱۸ ناقل عن كشف الظنون۔

حالات مصنف

یہ کتاب جس کا درس شروع ہو رہا ہے۔ یہ حدیث کی ایک نہایت ہی بابرکت اور کثیر المنفعہ مسکوة المشکوٰۃ ہے۔ سلف میں ایک بڑی جماعت ایسی رہی ہے جنہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک احادیث کی حدیث کو اپنی زندگی کے لمحات کا مصرف سمجھا۔ اور اپنے تمام تر اوقات اور صلاحیتیں اسی کام کے لئے وقف کر کے تحریر و تقریراً حدیث کی حفاظت کا عظیم کارنامہ سرانجام دیا۔ ایسی ہی شخصیات میں سے ایک صاحب مشکوٰۃ بھی ہیں۔

کسی علم میں تصنیف کے دو طریقے ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس علم میں مستقل کتاب لکھی جائے۔ دوسرا یہ کہ کسی اور کتاب کو اپنی محنت کا میدان بنا کر اس میں کچھ اضافات کر کے اس کو نئی شکل دے دی جائے جس سے اس کتاب کی افادیت میں مزید اضافہ ہو جائے۔ صاحب مشکوٰۃ رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرا انداز اختیار فرمایا ہے۔ چنانچہ انہوں نے امام بغویؒ کی تصنیف لطیف ”المصابیح“ کا انتخاب کر کے اس میں مناسب اور اہم اضافات فرما کر اس کتاب کو جامع ترین اور مفید ترین بنادیا اور اس کا نام مشکوٰۃ المصابیح رکھ دیا۔ چونکہ یہ کتاب درحقیقت دو عظیم شخصیات کی محنت کا نتیجہ ہے۔ اس لئے یہاں پر ان دونوں شخصیات کے مختصر حالات بتاتے جاتے ہیں۔

ترجمہ صاحب مصابیح

نام و نسب محی السنۃ رکن الدین، ابو محمد حسین بن مسعود الفراء البغوی محی السنۃ لقب، ابو محمد کینیت اور حسین نام ہے۔ مسعود آپ کے والد صاحب کا نام ہے۔ البغوی صاحب مصابیح کی نسبت ہے۔ الفراء آپ کے والد ماجد کی صفت ہے۔ یہ مشق ہے الفرد سے الفراء کا معنی ہے پوستین دوز یا پوستین فروش۔ آپ کے والد ماجد حضرت مسعودؒ ہی کام کرتے تھے۔

آپ کے لقب ”محی السنۃ“ کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے حدیث کی ایک کتاب ”شرح السنۃ“ تالیف فرمائی۔ جب اس کی تالیف سے فارغ ہوئے تو خواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: احيائك الله كما احييت مسنيتي۔ آپ کے اسی ارشاد گرامی کی بنا پر ان کا لقب محی السنۃ مشہور ہوا۔

البغوی یہ بیغ یا بغشور کی طرف نسبت ہے۔ یہ علاقہ خراساں میں ہرات اور مرو کے درمیان ایک جگہ ہے اس کو بغا بھی کہتے ہیں اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو بغوی کہہ دیا جاتا ہے۔ اگر یہ بغشور کی

ملف نسبت ہے تو بغشور مرکب امتزاجی ہے۔ بلغ اور شور سے مرکب ہے۔ مرکب امتزاجی کی طرف نسبت کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ پورے مرکب امتزاجی کے آخر میں یار نسبت لگا دی جائے۔ اس کے مطابق بغشوری ہونا چاہیے تھا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مرکب امتزاجی کے دوسرے جز کو منف کر کے یار نسبت ہز ازل کے آخر میں لگا دی جائے۔ جیسے معرکب کی طرف نسبت کرتے ہوئے مغربی لکھ دیا جاتا ہے۔ اس قسم کی مثالیں کلام عرب میں کثرت ملی ہیں۔ یہاں بھی اسی طریقہ کے مطابق بغشور سے بغوی بن گیا۔

البتہ بغوی میں ایک بات قابلِ غور رہ گئی ہے وہ یہ کہ بلغ کے آخر میں یار نسبت لگنے سے بغی بنتا ہے نہ کہ بغوی۔ پھر بغوی کیسے بنا؟ اس کا حل یہ ہے کہ لفظ بلغ ملتا جلتا ہے۔ لفظ دم کے ساتھ۔ اور دم اسماء مخدوۃ الامجاز میں سے ہے۔ اسماء مخدوۃ الامجاز اُن اسماء کو کہتے ہیں جن کا آخری حرف ضعیف ہو چکا ہو۔ اسماء مخدوۃ الامجاز کے بارہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جب ان کے آخر میں یار نسبت لگائی جائے تو وہ گراہو احرف واپس آجاتے ہیں۔ چنانچہ دم کے آخر میں یار نسبت لگائیں تو دموی بن جائے گا۔ بلغ اگرچہ اسماء مخدوۃ الامجاز میں سے نہیں ہے۔ لیکن چونکہ ان سے ملتا جلتا ہے اس لئے اس کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا گیا اس لئے بغوی بن گیا اور اس طرح کرنے میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ اگر بغی ہی رہنے دیا جاتا تو معنی میں التباس کا خطرہ تھا۔ بغی کا معنی بدکار ہوتا ہے۔ بغوی نہیں اس التباس کا خطرہ نہیں۔

ولادت و وفات آپ کی ولادت ۴۳۶ھ میں ہوئی۔ اور وفات راج قول کے مطابق ۵۱۶ھ مہما شوال میں ہوئی اور اپنے استاد قاضی حسین کے جوار میں طالعان میں مدفون ہوئے۔ آپ کے بارہ میں ایک قول یہ بھی ہے ۵۱۶ھ میں آپ کی وفات ہوئی۔

مناقب اللہ تعالیٰ نے آپ کو علم و عمل دونوں میں بلند مقام نصیب فرمایا تھا۔ اور اسی کے ساتھ آپ بہت بڑے زاہد بھی تھے۔ کھانا بہت کم کھاتے تھے۔ عام طور پر روٹی کے خشک ٹکڑے پر گزارا فرماتے تھے۔ جب عمر کے آخری حصے میں کمزوری بہت بڑھ گئی تو شاگردوں کے اصرار پر روٹی کے ساتھ روغن زیتون کا استعمال شروع کیا۔

آپ کے تبحر علمی کی شہادتیں بڑے بڑے اکابر محدثین و علمائے آپ کے بلند مرتبہ کی شہادت دی ہے۔ مثلاً (۱) حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

لہ فوائد جامعہ ص ۱۹۳۔ لہ فوائد جامعہ ص ۱۹۴۔ البدایہ والنہایہ ص ۱۹۳/ ج ۱۲۔ تذکرۃ الحفاظ ص ۵۴/ ج ۲۔ البدایہ والنہایہ ص ۱۹۵/ ج ۱۲۔ لہ تذکرۃ الحفاظ للذہبی ص ۵۵/ ج ۲۔ بستان المحمّدین فارسی اردو ص ۱۳۷۔ تذکرۃ الحفاظ ص ۵۴/ ج ۲۔

البغوی الامام الحافظ "بورك له في تصانيفه لقصد الصالح فانه كان من العلماء الربانيين كان ذاعبداً ونسك وقناعة باليسين"

(۲) حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: "کان علامة زمانه فیما (ای فی العلوم) کان دیناً ورعاً زاہداً عابداً صالحاً"

(۳) علامہ سبکی فرماتے ہیں: "کان اماماً جلیلاً ورعاً"

زاہداً فقیہاً محدثاً مفسراً جامعاً بین العلم والعمل سالکاً سبیل السلف له فی الفقه الید الباسطه

(۴) امام بغویؒ کو حدیث فقہ اور تفسیر تینوں فنوں میں بہت کمال حاصل تھا۔ حضرت شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"لے جامع است در معرفت و ہر یک را بکمال رسانید است۔ محدث بنظر و مفسر بے عدیل و فقیہ شافعی صاحب فقہ است۔"

تصانیف (۱) المصابیح (۲) ارشاد الانوار فی شمائل النبی المختار (۳) ترجمۃ الاحکام فی الفروع۔

(۴) التہذیب فی الفروع (۵) الجمع بین الصحیحین (۶) شرح السنۃ (۷) الکفایۃ فی الفقہ

(۸) الکفایۃ فی القراءۃ (۹) معالم التنزیل (۱۰) معجم الشیوخ۔ ان میں سے زیادہ مشہور المصابیح، معالم التنزیل اور شرح السنۃ ہیں۔

ترجمہ صاحب مشکوٰۃ مشکوٰۃ المصابیح کے مصنف ابوالبشیر محمد بن عبداللہ الخلیل العمری۔ تبریزی ہیں ابو عبد اللہ

آپ کی کنیت، ولی الدین لقب ہے۔ محمد آپ کا اسم گرامی ہے مشہور قول کے مطابق آپ

کے والد ماجد کا اسم گرامی عبداللہ ہے۔ لیکن صاحب مشکوٰۃ نے خود اپنے رسالہ اکمال فی اسماء الرجال کے

بالکل آخر میں اپنے والد ماجد کا نام عبید اللہ لکھا ہے۔ چونکہ آپ تبریز میں خلیفہ تھے۔ اس لئے

لے البدایہ والنہایہ ص ۱۹۵/ج ۱۲ لے فوائد جامعہ ص ۱۹۲ بحوالہ الطبقات الکبریٰ للسیکی ص ۲۱۴

لے بستان المحدثین فارسی، اردو مطبوعہ ایچ۔ ایم سعید کراچی ص ۱۳۷

۵۔ مظاہر حق ص ۵/ج ۱۔۔۔۔۔ التعلیق الصبیح ص ۸/ج ۱۔

سے جاری ہے ذالک فضل اللہ یؤتہ من یشاء۔ علماء امت نے مختلف الطوار سے اس کتاب مقدس کی خدمت کی ہے ایک نوع خدمت اس کی شرح و حواشی لکھا ہے چنانچہ اس پر مختلف انداز سے شرح کثیرہ دواشی لکھے گئے ہیں جن میں صرف چند ایک کا تذکرہ ہم تبرکاً کرتے ہیں۔

(۱) الکشاف من حقائق السنن۔ یہ صاحب مشکوٰۃ کے استاد علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ کی لکھی ہوئی شرح ہے۔ یہ مشکوٰۃ شریف کی سب سے پہلی شرح ہے۔ یہ شرح طیبی کے نام سے مشہور ہے۔ علامہ طیبی کا انتقال صاحب مشکوٰۃ کے انتقال کے تین سال بعد ۸۳۲ھ میں ہوا۔ گویا یہ شرح تالیف مشکوٰۃ کے بعد چھ سال کے عرصہ کے اندر اندر لکھی گئی ہے۔ اس شرح میں حضرت علامہ طیبی نے زیادہ تر فصاحت و بلاغت کے نکات بیان کرنے کی طرف توجہ فرمائی ہے غالباً یہ شرح چھپی نہیں بعض علمی کتب خانوں میں اس کے قلمی نسخے موجود ہیں۔ شارحین نے اس کے بکثرت حوالے کئے ہیں۔

علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرح مشکوٰۃ کے علاوہ اور بھی بہت سی مفید کتابیں زیب قرطاس فسرانی ہیں مثلاً فن بلاغت میں التبیان فی علم المعانی والبیان اصول حدیث میں ایک کتاب خلاصہ فی اصول الحدیث لکھی۔ قرآن پاک کی ایک تفسیر لکھی جس کا نام کشاف سنجہ زعفرانی کی کتاب کے علاوہ ہے۔ اس میں زعفرانی کے معتزلانہ نظریات کی تردید کی ہے۔ آخر عمر میں آپ نے ایک مبسوط تفسیر لکھی شروع کی تھی۔ نماز فجر اور ظہر کے مابین اس تفسیر کے لکھے ہوئے حصے کا روزانہ بڑے مجمع میں درس دیتے تھے۔ ظہر اور عصر کے دوران بخاری شریف سنانے کا معمول تھا۔ بروز منگل بتاریخ ۲۳ شعبان ۸۴۲ھ حسب معمول درس بخاری کے لئے قبلہ رو ہو کر فرضوں کے انتظار میں مراقبہ میں بیٹھے ہوئے تھے اسی حالت میں انتقال ہوا۔

(۲) لمعات التبیان شرح مشکوٰۃ المعانی مشکوٰۃ شریف کی یہ شرح عربی زبان میں ہے۔ ہندوستان کے مشہور محدث شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی لکھی ہوئی ہے۔ شیخ کی ولادت ۱۰۵۸ھ کو اور وفات ۱۰۵۲ھ کو ہوئی اس شرح کے پہلے قلمی نسخے کیس کیس موجود تھے اب مکتبہ معارف علمیہ لاہور نے حق طباعت ادا کرتے ہوئے طبع کرائی شروع کر رکھی ہے۔ چند جلدیں چھپ چکی ہیں۔

(۳) اشعۃ اللمعات۔ یہ بھی حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی ہی لکھی ہوئی شرح ہے۔ اس میں احادیث مشکوٰۃ کا سلیس و نفیس فارسی زبان میں نہایت فصیح ترجمہ کیا ہے اور ساتھ ساتھ مزوری تشریحات و فوائد کا اہتمام کیا گیا ہے۔ حل مشکوٰۃ کے لئے بہت کافی ہے۔

(۴) مرآة المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح۔ یہ شرح عربی زبان میں ہے۔ مشہور محدث و فقیہ حنفی علامہ علی بن سلطان محمد جو ملا علی تارمی کے نام سے معروف ہیں ان کی تصنیف ہے۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ۱۰۱۳ھ کو ہوا۔ مبسوط شرح ہے۔ روایات کے ضبط کا خصوصیت سے بہت اہتمام کیا ہے۔ ہر لحاظ سے مفید اور جامع ہے۔ نیا بانی کیسے کہی حضرات نے اس کی طباعت کا اہتمام کیا ہے۔ مکتبہ امدادیہ ملتان نے ۱۱ جلدوں میں مکمل طبع کرائی ہے۔ (۵) حضرت شاد محمد اسحاقی محدث دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے مشہور شاگرد حضرت علامہ قطب الدین خاں دہلویؒ نے قدیم اردو زبان میں مشکوٰۃ شریف کی بہترین شرح لکھی ہے جس کا نام مظاہر حق ہے۔ نہایت مستند اور مقبول عند العلماء ہے اس کے مضامین زیادہ پر اشعہ اللمعات سے ماخوذ ہے۔

(۶) علامہ سید شریف رحمۃ اللہ نے مشکوٰۃ شریف پر عاشرہ قسم فرمایا ہے جو علامہ طیبی کی شرح سے اختصار کیا گیا ہے۔

(۷) مشہور محدث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمۃ اللہ نے اپنے استاد معظم حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری قدس سرہ کے ایما پر عربی زبان میں شرح مشکوٰۃ لکھی جس کا نام ”التعلیق الصبیح علی مشکوٰۃ المصابیح“ ہے یہ آٹھ جلدوں میں ہے۔ پہلی چار جلدیں دمشق میں طبع ہوئیں۔ اور آخری چار جلدیں لاہور میں طبع ہوئیں۔

حدیث انما الاعمال بالنیات

حدیث کا شان و درود | طبرانی نے اپنے معجم کبیر میں اور سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اس واقعہ کی تخریج کی ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت کو بیغام نکاح دیا تھا۔ اس نے یہ شرط لگائی تھی کہ ہجرت کر دے گا تو تمہارے ساتھ نکاح کر سکتی ہوں۔ یہ عورت ام قیس ہے۔ اس کا نام قیل ہے۔ اس شخص نے اس سے نکاح کرنے کے لئے ہجرت کی۔ اس شخص کو مہاجر ام قیس کہا جاتا تھا۔

حافظ غلہ نے طبرانی کی روایت کو علی شرط الشیخین قرار دیا ہے لیکن حافظ نے یہاں یہ فرمایا ہے کہ اس حدیث میں یعنی مہاجر ام قیس والے واقعہ میں ایسی کوئی بات موجود نہیں جس سے یہ پتہ چلے کہ یہ واقعہ اس حدیث کا شان و درود ہے مطلب حافظ کے کلام کا یہ ہے کہ مہاجر ام قیس والا واقعہ سنداً تو بالکل صحیح ہے۔ لیکن اس واقعہ کے کسی لفظ سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واقعہ کی وجہ سے حدیث انما الاعمال بالنیات بیان کی تھی۔

لیکن ارشاد القاری میں نقل کیا گیا ہے کہ علامہ محمد عبدالسندھی نے اپنی کتاب مواہب لطیفہ میں علامہ سیوطی کے رسالہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ زبیر بن بکر نے اپنی کتاب اخبار مدینہ میں نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے ام قیس کے لئے ہجرت کی تھی اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث انما الاعمال بالنیات بیان کی ہے اس میں تصریح ہو گئی کہ یہ واقعہ شان و درود بنتا ہے حدیث انما الاعمال بالنیات کا۔

حدیث کی اہمیت | محدثین اور علماء کی نظر میں اس حدیث کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس کی اہمیت کو مختلف انداز اور تعبیرات سے بیان کیا گیا ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ حدیث پورے دین کا ثلث ہے۔ یہ رائے بہت سے اکابر کی ہے جن میں سے امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام ابو داؤد، امام ترمذی، عبد الرحمن بن مہدی وغیرہم بھی ہیں۔ ثلث العلم کہنے کی وجہ امام بیہقی نے یہ بتائی ہے کہ اسلامی اعمال جن کا کتب بندہ کرتا ہے۔ تین قسم کے ہیں، بعض وہ جن کا تعلق دل سے ہے مثلاً تواضع، محبت الہی وغیرہ۔ دوسرے وہ اعمال جن کا تعلق زبان سے ہے۔ تیسرے باقی جوارح و اعضاء سے تعلق رکھنے والے اعمال (یہ حدیث دل سے تعلق رکھنے والے اعمال کی اصلاح کے بارے میں ہے لہذا تین قسموں میں سے ایک قسم پر مشتمل ہے تو گویا علم کا تیسرا حصہ اس میں

لے اقتباس از فتح الباری ص ۱۱/ج ۱ و عمدۃ القاری ص ۲۰۱۹/ج ۱۔ شہ فتح الباری ص ۱۰/ج ۱

۳۲ مرتبہ ص ۲۲/ج ۱

سایا ہوا ہے۔

بعض نے کہا ہے کہ یہ حدیث نصف العلم ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اعمال دو قسم کے ہیں ۱۔ وہ اعمال جن کا تعلق ہمارے قلب سے ہے۔ ۲۔ وہ اعمال جن کا تعلق قلب سے ہے۔ یہ حدیث ان اعمال کے بارے میں ہے جو قلب سے متعلق ہیں تو گویا یہ نصف العلم ہے۔

بعض نے اس کو ربع العلم کہا ہے وجہ یہ کہ بنیادی درجہ کی نیکیاں جن پر زہد اور تقویٰ کی بنیاد ہے وہ چار ہیں۔ ان میں سے ایک کو اس میں بیان کر دیا گیا ہے۔ وہ چار باتیں مندرجہ ذیل شعر میں بیان کی گئی ہیں۔

عمدة الخیر عندنا کلمات اربع قالهن خیر البریة
التی الشبهات وازهد وروع ما لیس یعینک واعملمن بنیة۔

علامہ القاری نے ان شعروں کی نسبت حضرت امام شافعی کی طرف کی ہے۔ لیکن یہ نسبت صحیح نہیں صحیح یہ ہے کہ یہ شعر علامہ طاہر بن مغزوہ کے ہیں جیسا کہ علامہ عثمانی نے فرمایا ہے۔ عبد الرحمن بن مہدی نے فرمایا ہے کہ من اراد ان یصنف کتاباً فلیبدأ بهذا الحدیث۔ اور خود بھی فرماتے ہیں۔ لوصفت کتاباً لبدأت فی کل باب منه بهذا الحدیث۔

تجزیہ حدیث | اس حدیث کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ (۱) انما الاعمال بالنیات (۲) وانما الامرئی مانوی (۳) فمن كانت حیرتہ الی آخر الحدیث۔ ان تینوں حصوں کی الگ الگ تشریح کی جائے گی۔

تشریح جزء اول

شرح مفردات | **انما** کلمہ **انما** مفید عمر ہے۔ **انما** کی اصل میں علامہ کا اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ **ان** اور **ما** زائدہ سے مل کر بنا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ **ان** اور **ما** کافہ سے مرکب ہے یہ **ما** **ان** کو عمل سے دکتا ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ **ان** اور **ما** نافیہ سے مرکب ہے **ان** تاکید اثبات کے لئے آتا ہے اور **ما** نفی کے لئے آتا ہے دونوں کے ملنے سے صہر پیدا ہو جاتا ہے صہر نفی اور اثبات کے مجموعے کا نام ہے۔ چند چیزوں کی نفی کر کے کسی چیز کا اثبات کرنا یہ صہر کہلاتا ہے۔

بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ **انما** کسی سے مرکب نہیں بلکہ بسیط ہے اور مستقل بالراس ہے اس کی اصل خواہ کچھ ہو یہ مرکب ہو یا بسیط مرکب ہونے کی صورت میں مازائدہ ہو یا کافہ ہو یا نافیہ ہو اتنی بات پر سب کا

اتفاق ہے کہ اِنما مفید مصر ہے۔

حصر کا معنی | یہ ہے کہ سب چیزوں سے یا کچھ چیزوں سے حکم کی نفی کر کے ایک کے لئے اثبات کرنا اگر سب چیزوں کی نفی کر کے ایک کے لئے اثبات ہو تو حصر مطلق ہے اور اگر بعض کی نفی کر کے ایک کے لئے اثبات ہو تو حصر اضافی ہے۔

الاعمال | یہ عمل کی جمع ہے۔ عمل اور فعل میں فرق یہ ہے کہ عمل کا اطلاق صرف اختیاری کاموں پر ہوتا ہے غیر اختیاری کاموں کو عمل نہیں کہتے۔ فعل کا اطلاق عام ہے اختیاری کام کو بھی کہہ دیتے ہیں اور غیر اختیاری کام کو بھی شریعت میں چونکہ انسان کو تکلیف اس کی اختیاری مدت تک ہی دی جاتی ہے غیر اختیاری کام کا مشکلف نہیں بنایا جاتا اس لئے اَعْمَلُوا اَصْلًا نہیں ہے۔ اَفْعَلُوا اَصْلًا نہیں فرمایا نیز عمل کا ترجمہ ہے ساختن اور فعل کا ترجمہ ہے کردن عمل کے مفہوم میں کچھ دوام و استمرار سمجھ میں آتا ہے بخلاف فعل کے۔ شریعت میں نیک کاموں پر دوام مطلوب ہے۔ اس لئے نیک کاموں کا اَصْلًا اَعْمَلُوا اَصْلًا کے لفظوں سے کیا ہے مطلب یہ ہے کہ اپنے اختیار کی مدت تک ہمیشہ نیک کام کرتے رہو۔

النِّیَّات | یہ نیت کی جمع ہے نیت مصدر ہے نَوَى یَنْوِی کَا نِیَّتٍ کے فون کے نیچے کسر ہے یا پھر دُو و جہیں جائز ہیں تشدید اور تخفیف مشہور اور فصیح و بد تشدید یا ر ہے تخفیف بھی جائز ہے۔ تشدید یا ر کی صورت میں اصل میں یہ لفظ نَوِیَّتٌ تھا بزرز نفعہ مرمی کے قاعدہ سے داؤ گویا کر کیا اور یا ر کو یا ر میں ادغام کیا نیت ہو گیا تخفیف یا ر کی صورت میں اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ لام کلمے کو حذف کر دیا گیا اور اس کے عوض میں تاء لگا دی گئی نیت بن گیا، بہر کیف یہ لفظ لطیف مقرر ہوا ہے۔

نیت اور ارادہ میں فرق | جب نیت کا لفظ استعمال کیا جائے تو نادی کی غرض کا ذکر کرنا ضروری سمجھا جاتا ہے جب ارادہ کا لفظ ذکر کیا جائے تو اس کے ساتھ مرید کی غرض کا کرنا ضروری نہیں۔ مثلاً جب نیت کا لفظ استعمال کریں گے تو یوں کہیں گے ”نویت کذا لکذا“ صرف ”نویت کذا“ کہہ دینا کافی نہیں گا۔ اور جب ارادہ کا لفظ استعمال کریں تو ”اردت کذا“ کہنا کافی ہے ”لکذا“ ساتھ کہنا ضروری نہیں۔

مفہوم حیش | اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ کا حاصل مطلب یہ کہ اعمال کے عند اللہ مقبول یا مردود ہونے کا دار مدار صرف نیت پر ہے اگر اچھی نیت سے عمل کیا جائے تو اللہ کے ہاں قبول ہوگا اگر بُری نیت سے عمل کیا جائے تو اللہ کے دربار سے مردود ہوگا اس لئے ہر عمل میں اخلاص اور تصبیح نیت کا اہتمام کرنا چاہیئے۔ اس حدیث میں اخلاص فی العمل کی ترغیب دینا مقصود ہے۔

حقیقت اخلاص | اس حدیث کا اصل موضوع ہے اخلاص کی تعلیم اور ترغیب دینا۔ اخلاص کی حقیقت لغت

کے اعتبار سے یہ ہے کہ جس چیز میں کوئی کھوٹ مل سکتا ہو۔ ملاوٹ کی جاسکتی ہو تو اس کو کھوٹ اور ملاوٹ سے پاک صاف رکھنا۔ لغت کے اعتبار سے اخلاص کا حاصل یہ ہو اسکی شئی کو شوائب یعنی ملاوٹوں سے بچا کر رکھنا۔ مثلاً دودھ میں پانی کی ملاوٹ کی جاسکتی ہے۔ دودھ کو اس ملاوٹ اور شائبہ سے بچالینا اخلاص اللبن کہلاتے گا۔ اور ملاوٹ سے بچنے والے دودھ کو اللبن الخالص کہیں گے۔

شریعت کی اصطلاح میں اخلاص کا معنی ہے اپنے عمل کو غیر اللہ کے شوائب سے بچا کر رکھنا مطلب جو کچھ کہ عمل صرف اللہ کے لئے ہونا چاہیے۔ اس میں کوئی اور شائبہ نہ آنا چاہیے۔ عمل میں شائبہ یہ ہو سکتا ہے کہ دنیوی اغراض میں سے کسی غرض کے لئے کیا جائے۔ ہر قسم کے شائبہ سے بچانا اخلاص العمل کہلاتے گا۔

عمل مشتبہ کا حکم

عمل کی تین قسمیں | ہر کام کرنے کا کوئی نہ کوئی باعث اور محرک ضرور ہوتا ہے۔ اس باعث اور محرک کے

اعتبار سے عمل کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) عمل کا باعث اور محرک صرف اخروی غرض ہو۔ اللہ کی رضا حاصل کرنا ثواب اور جنت لینا۔ (۲) عمل کا باعث صرف دنیوی غرض ہو مثلاً لوگوں کی نظر میں وجاہت حاصل کرنا۔ یا کوئی اور غرض دنیوی حاصل کرنا۔ (۳) کسی عمل میں باعینین کی شرکت ہو۔ یعنی غرض اخروی کے لئے بھی کیا جاتا ہو غرض دنیوی کے لئے بھی۔

تیسری قسم کو عمل مشتبہ کہتے ہیں یعنی ملاوٹ والا عمل اور پہلی دونوں قسموں کو عمل خالص کہتے ہیں۔ پہلی قسم خالص للآخرۃ ہے۔ دوسری قسم خالص للدنیا ہے۔ لغت کے اعتبار سے ان دونوں صورتوں کو اخلاص کہا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ ہر ایک میں غرض ایک ہی ہے دوسری جانب کی ملاوٹ نہیں ہے۔ لیکن شریعت میں جب اخلاص کا لفظ بولا جاتا ہے مراد اخلاص العمل للآخرۃ ہوتا ہے۔ اپنے عمل کو دنیوی اغراض کے شوائب سے پاک کر لینا۔

تینوں قسموں کا حکم | پہلی قسم بالاتفاق مقبول ہے اس پر ثواب ملے گا۔ دوسری قسم بالاتفاق مردود ہے اس پر عقاب ہو گا۔ تیسری قسم یعنی عمل مشتبہ کے حکم میں تفصیل ہے۔ عمل مشتبہ

وہ عمل ہے جس میں دونوں غرضیں مل جاتی ہوں اس کی تین حالتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) باعینین مساوی ہوں۔ یعنی پچاس فیصد دنیوی غرض ہے۔ اور پچاس فیصد اخروی غرض ہے۔ (۲) باغرض دنیوی غالب ہو۔ باعث اخروی مغلوب ہو مثلاً اسی فیصد دنیوی غرض ہے۔ بیس فیصد اخروی غرض ہے۔ (۳) باعث اخروی غالب ہے اور باعث دنیوی مغلوب ہو

پہلی حالت میں نہ ثواب ہے نہ عقاب اکثر علماء کی رائے یہی ہے۔ دونوں عرضیں ایک دوسرے کی منہمک بن گئی ہیں۔ باقی قسموں کا کیا حکم ہے؟ اس میں تین قسم کے اقوال ہیں جو سید مرتضیٰ زبیدی نے اکتاف شرح ایضاً میں نقل کیے ہیں۔ ایک قول اشد ہے دوسرا انھف ہے تیسرا عدل ہے۔

(۱) علامہ عسکریؒ، ابن عبد السلام اور علامہ محاسبی اور علامہ مصلح الدین علائیؒ کا مذہب یہ ہے کہ جس عمل میں تھوڑی سی عرض دنیوی بھی مل جائے وہ مردود ہے یہ قول اشد ہے۔

(۲) بعض علماء کا قول نقل کیا ہے کہ جس عمل میں تھوڑی سی بھی عرض اخروی مل جائے وہ مقبول ہے۔ یہ قول سب سے نرم ہے۔

(۳) امام غزالی، علامہ قرطبی اور جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ دوسری قسم نہ مطلقاً مقبول ہے نہ مطلقاً مردود ہے۔ بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ وہ یہ کہ جب باعث اخروی غالب ہو باعث دنیوی مغلوب ہو۔ اس پر ثواب مل جائے گا۔ لیکن اتنا ثواب نہیں ملے گا۔ جتنا خالص للآخرۃ ہونے کی صورت میں ملنا تھا۔ بلکہ جس قدر دنیوی عرض کی ملاوٹ ہو گئی ہے اس قدر ثواب کم ہو جائے گا۔ جب عرض دنیوی غالب ہو اس پر عقاب ہو گا لیکن اتنا عقاب نہیں ہو گا۔ جتنا خالص للدنیا ہونے کی صورت میں ہونا تھا بلکہ جس قدر اخروی عرض مل گئی ہے اتنا عقاب کم ہو جائے گا۔ یہ قول معتدل ہے۔ اسے عقل و نقل قبل کرتے ہیں۔ قرآن پاک میں ہے مَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا یَرَهُ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَرَهُ۔ اس قول میں اس قانون کی پوری رعایت ہے ذرۃ خیر کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ نہ ذرۃ شر کو۔

محل حیشہ — ایک غلط فہمی کا ازالہ | حدیث کے اس جملے سے یہ بات سمجھ آئی کہ نیات کی اعمال میں تاثیر ہوتی ہے اچھی نیت سے اعمال کے

ثمرات بھی اچھے ہو جاتے ہیں اور بُری نیت سے ثمرات بھی بُرے ہو جائیں گے۔ لیکن یہاں یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ ہر قسم کے عمل میں نیت موثر نہیں۔

اعمال کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) طاعات یعنی وہ کام جن کو شریعت نیکی اور ثواب کا کام قرار دیتی ہے (۲) معاصی یعنی گناہ کے کام۔ (۳) مباهات یعنی جائز کام جو فی نفسہ نہ طاعت ہیں نہ معصیت ہیں مثلاً اچھا کھانا اچھا پہننا وغیرہ۔ نیت کی تاثیر طاعات اور مباهات میں ہوتی ہے۔ معاصی میں نیت کی کوئی تاثیر نہیں مطلب یہ ہے کہ جس کام کو شریعت نے معصیت اور گناہ کہا ہے وہ ہر صورت گناہ ہے خواہ بُری نیت سے ہو خواہ اچھی نیت سے ہو۔ اگر گناہ کرتے تو کوئی آدمی اچھی نیت گھڑ لے تو اس سے وہ کام جائز نہیں ہو جائے گا۔ وہ گناہ اب بھی گناہ ہی رہے گا۔ بلکہ جس کام کو شریعت گناہ کہہ دے اُس کو ثواب سمجھنا یا

اُس میں اچھی نیت کرنا یا اُس میں مصلحتیں تلاش کرنا یہ شریعت کی توہین اور اس کا مقابلہ ہے وہ اُس کو گناہ قرار دے رہے ہیں اور یہ اس میں مصلح تلاش کر رہا ہے۔ مثلاً ایک آدمی کسی ایسے طریقے سے چندہ وصول کرتا ہے جس کو شریعت نے ناجائز کہا مثلاً کسی پردہ باز سے کہ چندہ لینا یہ شریعت میں جائز نہیں ایک آدمی کہتا ہے کہ میں طریقے سے چندہ کو نسا اپنی ذات کے لئے کر رہا ہوں میں تو مسجد یا مدرسہ کے لئے کر رہا ہوں بھلا مدد کی حد تک نیت اچھی ہے لیکن اس اچھی نیت سے چندہ حاصل کرنے کا وہ طریقہ جائز نہیں ہو جائے گا جس کو شریعت نے ناجائز کہا ہے ہو یا مثلاً ناجح وغیرہ کرنا معصیت ہے ایک آدمی کہتا ہے کہ میں تو ناجح اس لئے کرانا ہوں کہ اس بہانے سے لوگوں کو اکٹھا کر کے نماز کی غلط کبھول یہ نیت اگرچہ اچھی ہے لیکن اس نیت سے ناجح جائز نہیں ہو جائے گا۔ وہ معصیت ہی رہے گا۔

عزیمیک اچھی نیت سے معصیت جائز نہیں ہو سکتی اس میں نیت کی کوئی تاثیر نہیں البتہ طاعات اور مباحات میں نیت کی تاثیر ہے ان پر ثواب ملنا یا نہ ملنا یہ نیت پر موقوف ہے اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ میں اعمال سے مراد طاعات اور مباحات ہیں ان پر ثواب کا ملنا یا نہ ملنا یہ نیت کے پُر ہے مثلاً نماز میں اگر اچھی نیت ہے تو ثواب ملے گا اگر بُری نیت ہے تو ثواب نہیں ملے گا بلکہ عقاب ہوگا یہ طاعات کی مثال ہوتی یہی حال مباحات کا ہے مثلاً اچھی غذا کھانا یہ فی نفسہ مباح ہے اگر اچھی غذا اس لئے کھاتا ہے تاکہ علم و عمل میں اور نیکی میں مزید طاقت پیدا ہو یہ اچھی نیت ہے اس کی برکت سے یہ اچھی غذا کھانا طاعت بن جائے گا اگر اچھی غذا کھائی اس غرض سے کہ اس سے طاقت پیدا ہو اور اس سے فسق و فجور کروں یہ بُری نیت ہے اس نے اس مباح کو معصیت بنا دیا ہے غلامیہ کی نیت اپنا انقلابی اثر طاعات اور مباحات میں دکھاتی ہے بمعامی میں اس کا انقلابی اثر نہیں ہوتا۔ اس کو درمیان میں رکھنا چاہیے بہت سے دیندار قسم کے لوگ بھی اس غلطی میں مبتلا ہو جاتے ہیں خلاف شرع کام کرتے ہیں اور تاویل یہ کرتے ہیں کہ ہماری نیت اچھی ہے یہ بُری جزات اور جبارت کی بہت ہے شریعت کے مقابلے میں۔

ایک اور غلط فہمی کا ازالہ | اس میں شک نہیں کہ اخلاص میں کافی کھوٹ ملتے رہتے ہیں بعض لوگ ان شواہب سے ڈر کر نیک کام کرنا ہی چھوڑ دیتے ہیں کہ جب ہم سے شواہب

ریا دور نہیں ہوئے اور اخلاص کامل نہیں آیا تو پھر نیکی کرنے کا فائدہ کیا۔ یہ بہت بڑی شیطانی چال ہے۔ امام غزالی اور دوسرے مشائخ نے اس پر خصوصی تنبیہات فرمائی ہیں۔ ریا کے ڈر سے عمل کو چھوڑ بیٹھنا یہ شیطان کو کامل درجہ کا خوش کرنا ہے جب نیکی کرتا تھا بغیر اخلاص کامل کے شیطان کو ایک خوشی تھی یعنی ترک اخلاص کی خوشی جب اس شخص کو ہی چھوڑ دیا تو اب شیطان کو ڈو خوشیاں نصیب ہو گئیں۔ ایک ترک عمل کی اور ایک ترک اخلاص کی تو دشمن کو زیادہ خوش کرنا احمقانہ حرکت ہے۔

فائدہ | مثلث نے تصریح کی ہے کہ بربا کے خوف سے عمل چھوڑ دینا یہ خود ریا ہے اس لئے کہ اخلاص کا مقصود تو یہ تھا کہ نظر صرف اللہ تعالیٰ پر رہے جب لوگوں کے دکھاوے کے خیال سے عمل چھوڑا تو معلوم ہوا کہ اسکی نظر غیروں پر رہے یہ بڑی قبیح حرکت ہے تو عمل چھوڑ کے کونسا کمال حاصل کیا ہے کہ دشمن کج اور زیادہ خوش کر دیا اور خالق کا ذلیفہ چھوڑ کر مخلوق پر نظر رکھنے کا ذلیفہ شروع کر دیا شانِ عہدیت ہے کہ نہ غیر اللہ کے لئے کام کرنا ہے نہ اُن کے لئے چھوڑنا ہے صرف اللہ تعالیٰ پر نظر ہونی چاہیئے۔

اس بات پر بھی نظر کرنا ضروری ہے کہ اخلاص کو ماحصل کرنا کوئی مشکل بات نہیں اخلاص ناموس ہے۔ اور شریعت اُسی چیز کا سر کرتی ہے جو اختیار اور بس میں ہو۔ ہر کام کے شروع میں اتنا دھیان کر لینا کہ میں اللہ کو راضی کرنا چاہتا ہوں یہ اختیاری بھی ہے آسان بھی ہے صرف تھوڑی سی توجہ کی ضرورت ہے افسوس ہے کہ اللہ کا صحیح بندہ بننے کے لئے اتنی توجہ بھی نہ کی جاسکے۔ ریا کوئی ایسی بلا نہیں جو خواہ مخواہ چھٹی پھرے۔ ریا کی حقیقت یہ ہے کہ اپنے اختیار سے یہ خیال لائے کہ لوگ اس پر واہ واہ کریں تو اپنے اختیار سے ایسی بات نہ آنے دے تو ریا خود بخود نہیں پلٹے گی۔

یہاں یہ بات ضرور ہے کہ کبھی اپنے اختیار سے دل میں غیر اللہ کو خوش کرنے کا خیال نہیں لاتا لیکن دکھائے کے دس دس آتے بہتے ہیں تو یہ یاد رکھا جائے کہ یہ ریا نہیں ہے یہ دس دس ریا ہیں اور دس دس ریا پر کوئی مواخذہ نہیں دس دس اگرچہ کفر و شرک کے بھی آجائیں تو کوئی مواخذہ نہیں بلکہ مشقت برداشت کرنے کا اجر ملتا ہے اس لئے اس سے گھبرانا نہیں چاہیئے غلامہ ساری بات کا یہ ہے کہ ہر نیک کام میں توجہ سے اللہ کو خوش کرنے کا دھیان رکھے غیر اللہ کو خوش کرنے کی غرض نہ رکھے یہ بالکل اختیاری اور آسان بات ہے اسی کا شریعت نے امر کیا ہے۔ نہ بے فکر ہونا چاہیئے نہ گھبرانا چاہیئے۔

متعلق باء کی بحث اور ایک اختلافي مسئلہ

متعلق باء کی بحث۔ | بالنیات میں بار بار یہ ہے اور النیات مجرور۔ یہ ظرف مستقر ہے محل خبر میں ظرف مستقر کا متعلق فعل مجزوف ہوتا ہے۔ وہ فعل مجزوف کبھی فعل عام ہوتا ہے۔ اور کبھی فعل خاص۔ قاعدہ اس کا یہ ہے کہ اگر کسی قرینہ سے کسی فعل خاص کی تعیین ہو جائے تو وہ فعل خاص مقدر نکالنا چاہیئے۔ ورنہ فعل عام نکالنا چاہیئے۔ مشہور افعال عامہ چار ہیں۔ (۱) کون (۲) ثبوت (۳) وجود (۴) حصول۔ یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ ”بالنیات“ کا متعلق کونسا فعل ہے؟ کوئی فعل عام تو اس کا متعلق اس لئے نہیں ہو سکتا کہ افعال عامہ میں سے کسی فعل کو مقدر ماننے سے بظاہر یہ مطلب بنے گا کہ اعمال

کا وجود کسی بغیر نیت کے نہیں ہوتا اور یہ بات صحیح نہیں۔ کیونکہ اعمال کا وجود کسی تو بغیر نیت کے بھی ہو سکتا ہے۔ لہذا یہاں کوئی فعل خاص ہی مقدر نکالنا پڑے گا۔ اب کون سا فعل خاص نکالنا چاہیے۔ اس میں بحث ہوئی ہے۔ شافعیہ نے اس کا متعلق صحت نکالا ہے۔ یعنی ”انما الاعمال بالنیات“ یعنی نیت کے بغیر کوئی عمل صحیح نہیں ہوگا۔ ہر عمل کی صحت موقوف ہے نیت پر۔ یہ متعلق نکال کر شافعیہ نے ایک اختلافی مسئلہ میں اس حدیث کو حنفیہ کے خلاف پیش کیا ہے۔ حالانکہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں۔ بلکہ ان کا نکالنا ہوا متعلق حنفیہ کے خلاف پڑتا ہے۔

اختلافی مسئلہ | وضو بغیر نیت کے صحیح ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک وضو بغیر نیت کے ہو جاتا ہے اس سے نماز پڑھ سکتے ہیں۔ اگرچہ اس پر ثواب نہ ملے شافعیہ کے نزدیک بغیر نیت کے وضو صحیح ہی نہیں ہوتا۔

شافعیہ کا الزام | حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ ہر عمل کی صحت کے لئے نیت شرط ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہذا اس کی صحت کے لئے بھی نیت شرط ہونی چاہیے اور حنفیہ وضو میں نیت شرط قرار نہیں دیتے۔ لہذا یہ حدیث حنفیہ کے خلاف ہے۔

الزامی جواب | شافعیہ نے کہا ہے کہ اعمال میں سارے عمل داخل ہیں۔ سارے عملوں کا حکم یہ ہے کہ وہ نیت کے بغیر صحیح نہیں۔ اگر حدیث کا یہی مطلب لیا جائے جو آپ نے لیا ہے کہ سارے عملوں کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط ہے تو پھر یہ حدیث بظاہر ہمارے ہی خلاف نہیں ہوگی۔ اعمال کی بہت کے اقسام میں آپ کے بھی خلاف ہوگی۔ کیونکہ اعمال کی بہت سی قسمیں ایسی ہیں جن کے صحیح ہونے کیلئے آپ بھی نیت کو شرط نہیں قرار دیتے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ احمد دینیہ پانچ قسم کے ہیں۔ (۱) اعتقادات (۲) عبادات (۳) اخلاق و آداب (۴) معاملات (۵) عقوبات۔

معاملات کی اہم قسمیں پانچ ہیں (۱) معاوضات مالیہ (۲) مناکحات (۳) امانات (۴) خصومات۔ (۵) ترکات ایسے ہی عقوبات شرعیہ یعنی اسلامی سزائیں پانچ ہیں۔ (۱) حد ارتداد (۲) قصاص (۳) حد سرقہ (۴) مدنا (۵) حد قذف۔ اعمال کی یہ دس قسمیں ایسی ہیں جن کی صحت کے لئے آپ کے نزدیک بھی نیت شرط نہیں تو اگر وضو کے مسئلہ میں آپ اس کو ہمارے خلاف پیش کرتے ہیں تو یہ مطلب لینے کی صورت میں یہ حدیث آپ کے بھی خلاف ہوگی۔

تحقیقی جواب | یہ ہے کہ بالنیات کا متعلق صحت نہ نکالا جائے۔ اس کا متعلق ثواب نکالا جائے۔ حدیث

کا معنی یہ ہوگا۔ انما الاعمال بالنیات۔ یعنی عمل کا ثواب نیت سے ہی ملتا ہے باقی صحیح ہونا یا نہ ہونا دوسرے دلائل سے معلوم ہوگا۔ اس صورت میں کسی تخصیص کی ضرورت نہیں سب کا اتفاق ہے کہ تمام اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے۔ و ضرور کا ثواب بھی بغیر نیت کے نہیں ملتا۔ اگر بالنیات کا تعلق ثواب سے کیا جائے گا تو کسی کے سسک پر بھی کوئی اشکال نہ ہوگا۔

تقدیر ثواب کے فائدے | گویا اب مسئلہ کا مدار فعل متعلق کی تقدیر پر ہے۔ اگر ”صحت“ مقدر نکالیں تو حدیث حنفیہ کے خلاف معلوم ہوتی ہے۔ اور اگر ”ثواب“

مقدر نکالیں تو حنفیہ کے خلاف نہیں اور راجح یہی ہے کہ لفظ ثواب مقدر نکالا جائے۔ اس میں کسی فائدہ نہیں مثلاً (۱) اگر ثواب کا لفظ مقدر نکالیں تو اس حدیث سے جو مسئلہ لکھا ہے وہ اجماعی مسئلہ ہوگا کہ عمل کا ثواب نیت کے بغیر نہیں ملتا۔ اگر صحت کا لفظ نکالیں تو یہ حدیث خود صحت نکالنے والوں کے بھی خلاف ہوگی۔ اس لئے کہ بہت سے اعمال شافیہ کے نزدیک بھی ایسے ہیں جو بغیر نیت کے صحیح ہیں گویا اس پر ثواب نہ ملے۔ مثلاً معاملات کی اقسام خمسہ، عتوبات خمسہ، یا مثلاً کسی کے پاس کسی کی ودیعت تھی اس نے واپس لوٹا دی لیکن نیت نہیں کی۔ شافیہ بھی مانتے ہیں کہ رد ودیعت صحیح ہو گیا۔ راستہ میں تکلیف کی چیز پڑی تھی کسی نے ہٹا دی لیکن نیت کچھ بھی نہیں تھی۔ تو کیا یہ اباطلہ الاذی صحیح نہیں ہوا؟ وغیرہ ذالک من المسائل۔

(۲) اگر صحت کا لفظ مقدر نکالیں تو خود شافیہ بھی الاعمال کو اپنے عموم پر نہیں رکھ سکتے ان کو تخصیص کرنی پڑے گی۔ کم از کم اگر ثواب کا لفظ مقدر نکالیں تو کسی کے ہاں بھی تخصیص کی ضرورت نہیں۔ الاعمال اپنے عموم پر ہے گا۔

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد گرامی | اس مقام پر حضرت شاہ صاحب نے ایک لطیف اور ضروری تنبیہ فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وضو وغیرہ

کے بارے میں جو مسئلہ اس حدیث کے تحت چھیڑا گیا ہے کہ آیا وضو میں نیت نہ کریں تو صحیح ہے یا نہیں؟ اس کا چھیڑنا یہاں بالکل بے محل اور بے موقع ہے۔ مطلب یہ کہ واقعی یہ مسئلہ فقہ میں اختلافی تو ہے لیکن اس حدیث سے اس کا کوئی جوڑ نہیں۔ اس لئے کہ اس حدیث میں یہ بات بتانی مقصود نہیں کہ اگر کسی عمل میں نیت نہ کریں تو کیا حکم ہے؟ اس حدیث میں صرف یہ بتانا ہے کہ اچھی نیت کی تو کیا پھل ملے گا اور بُری نیت کی تو کیا ہوگا۔ اچھی اور بُری نیت کا فرق بتانا مقصود ہے۔ حاصل یہ کہ اس حدیث میں نیت صحیح کا فائدہ، نیت فاسد کا نقصان اور نیات کا اعمال کے ساتھ ربط بیان کرنا مقصود ہے۔ عدم نیت کی صورت میں عمل کا صحیح ہونا یا نہ

ہونا اس حدیث کا موضوع نہیں ہے۔ اس حدیث میں صرف اعمال منویہ سے بحث ہے۔ اعمال غیر منویہ سے تعرض نہیں۔

وسائل اور مقاصد فرق

اعمال میں اگر نیت نہ کریں تو حنفیہ کے نزدیک صحیح ہو جاتے ہیں یا نہیں؟ اس کی وضاحت یہ ہے کہ مقاصد کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط ہے۔ جیسے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ۔ وسائل کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط نہیں۔ جیسے وضو بغیر نیت کے صحیح ہو جاتا ہے۔
اشکال۔ وسائل اور مقاصد کے مذکورہ فرق پر اشکال یہ ہے کہ تیمم بھی وسائل میں سے ہے اس کے صحیح ہونے کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی نیت شرط ہے مذکورہ اصول کے مطابق اس میں بھی نیت شرط نہیں ہونی چاہیے؟

جواب۔ تیمم کے لغوی معنی قصد کرنے کے ہیں۔ نیت تیمم کی حقیقت لغویہ میں داخل ہے۔ عام طور پر حقائق شرعیہ میں حقیقت لغویہ کا لحاظ ہوتا ہے۔ اس لئے تیمم میں نیت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

جواب۔ وضو اور تیمم کے آکر میں فرق ہے۔ وضو پانی سے ہوتا ہے جو طہور طبع ہے لیکن تیمم کا آل یعنی مٹی اپنی ذات اور طبیعت کے اعتبار سے ملوث ہے۔ شریعت نے خاص حالت میں اس کو طہور بنادیا ہے۔ حاصل یہ کہ مٹی طہور طبع نہیں بلکہ طہور با جعل ہے پانی اور مٹی میں فرق ظاہر کرنے کے لئے اور مٹی کی طہوریت میں جعل کا معنی مستحق کرنے کے لئے نیت کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

حدیث ”نیت المؤمن خیر من عملہ“ کی بحث

اخلاص کی بحث کی مناسبت سے شارحین نے اس مقام پر نیت المؤمن خیر من عملہ پر بحث کی ہے۔ امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں متعل موضوع بنا کر اس حدیث پر گفتگو کی ہے۔ سید مرتضیٰ زبیدی نے بھی ”اتحاف السادة المتقين“ میں اس بحث پر چار چاند لگائے ہیں۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی ”اشعۃ اللمعات“ شرح ”مشکوٰۃ“ میں اس پر گفتگو کی ہے۔

حیثیت حیشہ۔ اشعۃ اللمعات میں لکھا ہے کہ یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے لیکن موضوع نہیں ہے۔ مطلب یہ کہ فضائل میں پیش کرنے کے قابل ہے۔ امام زین العابدین عسراقی نے احیاء العلوم کی مدنیوں کی تخریج کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ رواہ الطبرانی عن حدیث سہل بن

سعد بن حدیث نو اس بن سمعان وکلاهما ضعیف۔ سید زبیدی نے اس حدیث کے تخریج میں مزید حوالے دیے ہیں۔ مثلاً مسند الفردوس للذہبی میں اس حدیث کو ابو موسیٰ الاشعریؓ سے نقل کیا ہے۔ امام عسکری نے اپنی ”کتاب الامثال“ میں اسے پیش کیا ہے۔ ایسے ہی حافظ ابن عساکر نے اپنے پیش کیا ہے۔ بیہقی نے شعب الایمان میں بھی اس کی تخریج کی ہے۔ ان حوالوں سے مقصد یہ ہے کہ اس حدیث کی اکثر سندیں ضعیف ہیں۔ لیکن جب ضعیف حدیث کی سندیں متعدد ہو جاتی ہیں تو وہ حسن تک پہنچ جاتی ہے۔ تعدد اسانید کی وجہ سے یہ حدیث مقبول ہے۔

حدیث کا معنی | اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مومن کا عمل بھی اس کے لئے برکت اور نفع کا باعث ہے۔ اس کی نیت بھی اس کے لئے نافع ہے۔ لیکن مومن کی نیت نافیست اور قبولیت کے اعتبار سے مومن کے عمل سے بڑھ کر ہے۔

دوہ خیریت نیت | نیت کو کس وجہ سے عمل سے خیر اور افضل قرار دیا گیا ہے۔ اس موضوع پر علمائے کرم نے تفصیل کلام کیا ہے۔ یہاں پر چند دوہ خیریت نقل کی جاتی ہیں جو اشعۃ اللمعات، احیاء علوم الدین اور اتحاف السادة المتقین شرح احیاء سے مقتبس ہیں۔

(۱) نیت اقران عمل کے بغیر بھی عبارت ہے اور اس پر اجر و ثواب مل جاتا ہے بخلاف عمل جو اح کے کرنا کا عبادت ہونا اور ان پر اجر و ثواب مترتب ہونا نیت پر موقوف ہے۔ اماریت سے ثابت ہے کہ اگر کسی حسنہ کی نیت کی جائے کسی وجہ سے اس کو نہ کر سکا ہو تو بھی حسنہ کاملہ اس کے نامہ اعمال میں لکھی جاتی ہے۔ یہ بھی ثابت ہے کہ جس کی سوتے وقت نیت یہ تھی کہ تہجد کے لئے اٹھوں گا لیکن آنکھ نہ کھل سکی صبح ہو گئی اس کو تہجد کا ثواب مل جاتا ہے۔

(۲) خیریت نیت بوجہ اشرفیت محل ہے۔ نیت کا محل قلب ہے اور عمل کا محل جوارح اور اعضاء ہیں ظاہر ہے کہ قلب تمام اعضاء سے اشرف ہے اس لئے کہ یہ محل معرفت باری تعالیٰ ہے اور معرفت حق تمام نعمتوں سے اہم اور اشرف اور عزیز ترین نعمت ہے۔ اس عزیز ترین نعمت کے رکھنے کے لئے عزیز ترین مکان کا انتخاب فرمایا۔ اگر قلب مومن سے اشرف کوئی اور محل و مکان ہوتا تو نعمت معرفت کے لئے اسی کا انتخاب ہوتا۔ جب قلب بندہ مومن اشرف اور افضل ہے اعضاء سے تو نیت جو اس محل و معدن پر آمدا ہوتی یقیناً اس محل سے اشرف و افضل ہونی چاہیے جو جوارح پر ظاہر ہوتا ہے۔

(۳) نیت پائیدار اور باقی رہنے والی چیز ہے اور عمل ناپائیدار اور منقطع و فانی ہونے والی چیز ہے۔

اہل جنت کا جنت میں اور اہل کفر کا دوزخ میں دوام دغلو د نیت کی وجہ سے ہے۔ عمل تو ہر کیف منقطع ہو جاتا ہے لیکن نیت میں دوام دا استمرار ہو سکتا ہے مرد صالح کی نیت یہ تھی کہ میں کبھی بھی ایمان و طاعت سے نہیں ہٹوں گا۔ ابدال باریک یہ میرا شعار لازم ہے گا۔ اس کا الغام یہ ہے کہ اسے ہمیشہ جنت میں رکھا جائے گا اگرچہ عمل طاعت میں دوام نہ ہو سکا ہو کافر کی نیت یہ تھی کہ میں ہمیشہ اسی راہ کفر پر رہوں گا جس کی سزا یہ ہے کہ خالد فی النار ہو گا۔

اس توجیہ سے ایک اشکال کا جواب بھی ہو گیا۔ غیر مسلم یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اسلام نے جسے ادا سنا کا جو ضابطہ بیان کیا ہے وہ انصاف کے منافی ہے کیونکہ کافر نے کفر کا جرم زمانہ محدود میں کیا ہے اس کو غیر محدود زمانہ کے لئے دوزخ میں رکھنا ظلم اور بے انصافی ہے۔

اولاً تو یہ سوال ہی غلط اور لچر ہے اس لئے کہ اس اعتراض کا مدار ان کا یہ ضابطہ ہے کہ جرم اور سزائے جرم کا زمانہ مساوی ہونا ضروری ہے یہ ضابطہ باتفاق مغلطائے اقوام غلط ہے کیا کسی قوم اور ملک کا یہ قانون ہے کہ چور اور رہزن نے جتنا وقت چوری اور رہزنی میں صرف کیا تھا اس کو صرف اتنے وقت کی ہی قید بامشقت کی سزا ملنی چاہیئے یقیناً کوئی عاقل اس کا قائل نہیں ہو سکتا۔ لہذا جس اشکال کی اساس ایسے غلط اور خلاف معقول نظریہ پر ہو وہ غلط اور خلاف معقول ہو گا اور اس قابل نہ سمجھا جائے گا کہ جواب دینے کی زحمت کی جائے۔

ثانیاً علی سبیل التزل اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جرم اور سزائے جرم میں مساوات زمانی ہونی چاہیئے تب بھی یہ اشکال باطل ہے۔ اس لئے کہ کافر کا کفر اگرچہ زمانہ محدود تک تھا لیکن اس کی نیت تو ہمیشہ کفر پر رہنے کی ہی تھی۔ نیت میں غلو اور دوام ہونے کی وجہ سے غلو دنی النار کی سزا بالکل معقول امر ہے ہی معاملہ غلو د اہل جنت کا سمجھا جائے۔ حضرت حکیم الامت تھا فاضل قدس سرہ کے غلط محاسن الاسلام میں اس اشکال کا جواب تفصیل سے دیا گیا ہے۔

(۴) عمل میں ریاکار عارض ہو سکتی ہے جس کی وجہ سے یہ فاسد اور بے اثر ہو جاتا ہے بخلاف نیت کے کہ یہ ایسا امر باطن ہے جس میں ریاکار کے عارض ہونے کا احتمال نہیں اس لئے نیت حسنت کے فساد و کساد کا کوئی خطرہ نہیں۔ یہ بھی نیت کے عمل سے خیر اور افضل ہونے کی ایک وجہ ہے۔

(۵) نیت سرا و عمل قلب ہے۔ سری اور باطنی عبادت کا درجہ عمل علانیہ کے متضاد ہے۔

(۶) نیت ایسا امر غیبی ہے جس پر غیر اللہ مطلع نہیں ہو سکتا اعمال ظاہرہ العلان میں مشترک ہیں غیر اللہ بھی ان پر اطلاع پاسکتا ہے۔

(۷) طاعات خواہ ظاہری ہوں جیسے عمل جو ارج خواہ باطنی ہوں جیسے نیت قلب سب سے مقصود تنویر قلب ہے اس مقصد میں نیت وغیرہ طاعات باطنہ کا دخل و تاثیر زیادہ ہے اس لئے کہ نیت قلب ہی کی مفت ہے جو عمل جو ارج سے زیادہ نورانیت قلب کا باعث بن سکتی ہے۔

(۸) نیت اس اعتبار سے ابلغ اور انفع ہے کہ اس میں قوت انقلاب موجود ہے یہ عمل صالح کو فاسد اور عمل فاسد کو عمل صالح سے بدلنے کی شان اپنے اندر رکھتی ہے۔

(۹) مومن جب بھی عمل خیر کرتا ہے تو یہ نیت اور قصد رکھتا ہے کہ اس عمل سے خیر اور بہتر عمل کی توفیق ہی اسے ملے جب ہر عمل خیر پر اس کا جذبہ اور نیت مزید کا خیر کرنے کی ہے۔ تو اس کی نیت خیر کا کوئی منتہی نہ ہوا اور فاجر و منافق جب کبھی عمل شر کرتا ہے۔ تو اس شر میں مزید ترقی کر کے بڑی شر کی نیت رکھتا ہے لہذا اس کی نیت شر کا بھی کہیں منتہی نہیں۔

(۱۰) عمل حصر و شمار میں آنے والی چیز ہے بخلاف نیت کے کہ یہ تحت الحصر داخل نہیں مومن کے ایمان میں یہی عقیدہ نیت ہی تو ہے کہ جب تک زندہ رہوں گا طاعت حق کا التزام رکھوں گا اگر بالفرض میرے گھر پر نعمت زیست عطا ہو تب بھی طاعت حق کو شعار بنائے رکھوں گا اسی طرح جتنی زندگیاں ملیں ان میں نیت طاعت باری ہی رکھتا ہوں۔

دوسرے جملہ کی تشریح

شرح مفردات لامرئی ظرف مستقر ہے محل خبر مقدم میں۔ ماقولی موصول باصلہ مبتدا موخر ہے۔

لفظ امرئی میں کئی لغات ہیں۔

(۱) راء کو ہمزہ کی اعرابی حرکت کے تابع رکھا جائے۔ یعنی اگر ہمزہ پر رفع ہے تو راء پر بھی پیش پڑھی جائے جیسے هَذَا مُرَّةٌ۔ اگر ہمزہ پر نصب ہے تو راء پر بھی زبر پڑھی جائے جیسے رَأَيْتُ امْرَأً۔ اگر ہمزہ پر جر ہو تو راء پر بھی کسر پڑھا جائے۔ جیسے مَرَّتْ بامرء۔ یہ سب سے زیادہ فصیح لغت ہے۔ اس لغت کے مطابق ایک ادبی لیلیٰ بن جاتا ہے کہ امرء ایسا لفظ ہے جس کے درمیان میں بھی اعراب آتا ہے۔

(۲) دوسری لغت یہ ہے کہ راء پر زبر ہی پڑھی جائے خواہ ہمزہ پر کوئی اعراب ہو

(۳) تیسری لغت یہ ہے کہ راء پر پیش ہی پڑھی جائے یہ سب سے ردی لغت ہے۔

اس جملے کا مطلب سوائے اس کے نہیں ہر آدمی کے لئے وہی چیز ہے جس کی اُس نے نیت کی ہے اس جملے میں بتانا یہ ہے کہ ہر آدمی کو بقدر نیت ثواب ملے گا اگر کسی طاقت میں کئی اچھی باتیں کر

لیں تو وہ کئی طاقتیں بن گئیں ہر نیت پر مجزا مجزا اجر ہوگا مثلاً ایک آدمی مالی امداد کرتا ہے کسی فقیر قریب کی اُس سے

اُس کی یہ نیت بھی ہے کہ چونکہ یہ میرا رشتہ دار ہے اس لئے میں اسے دیتا ہوں تو اس مالی امداد پر صلہ رحمی کا اجر ملے گا اور یہ نیت بھی تھی کہ چونکہ یہ فقیر ہے اس لئے اس کو دیتا ہوں تو اُس کو تصدق علی الفقیر کا اجر بھی ملے گا یا مثلاً دخول فی المسجد ایک عمل ہے اس پر کئی اچھی نیتیں کر سکتا ہے مثلاً یہ کہ

نماز باجماعت کی نیت ، اللہ کے گھر کی زیارت کی نیت ، اعتکاف کی نیت ، ذکر اللہ کے لئے خلوت حاصل کرنے کی نیت ، افادۂ داستفادۂ مسلمی کی نیت ، علماء و صلحا کی زیارت کی نیت ، مسلمانوں کے حالات معلوم کر کے کسی کی امداد کی نیت ، عزمیکہ اس طرح کی کئی نیتیں ایک ہی عمل میں کی گئیں تو حدیث کے اس جملہ سے سمجھ میں آیا کہ ہر نیت کا اجر جدا ملے گا کیونکہ دین کا ضابطہ یہی ہے کہ انما لامرئ ما ناولی۔

فائدہ آخرت میں اعمال پر جو جزا یا سزا ملے گی وہ عین عمل ہے یا اس عمل کا غیر ہے؟ اس میں علما کی دو رائیں ہیں ایک رائے یہ ہے کہ آخرت میں جو جزا ملے گی وہ عین اعمال ہے۔ وہی اعمال ہمارے سامنے دوسری شکل میں آئینگے اچھے اعمال جنت کی نعمتوں کی شکل میں ظاہر ہوں گے اور برے اعمال دوزخ کی سزائوں کی شکل میں ظاہر ہوں گے ان حضرات کے نزدیک جزا عین عمل ہے بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ آخرت میں جو نعمتیں یا سزائیں ملیں گی یہ عین اعمال نہیں بلکہ اُن کا غیر ہیں جو بطور جزا یا سزا کے اس کو دیئے جا رہے ہیں حضرت شاہجہاں نے پہلی رائے کو پسند فرمایا ہے اس رائے کے مطابق اس جملے میں مانوی کا مُضاف مقدر لگانے کی ضرورت نہیں بلکہ اپنے ظاہر پر رہے گا ترجمہ ہو گا ہر آدمی کو بعینہ ذبحیز ملے گی جس کی اُس نے نیت کی دوسری رائے کے مطابق اُس کا مُضاف مقدر لگانا پڑے گا۔ **وَإِنَّمَا لَآمِرُئِ جَزَاءُ مَا تَوَلَّى**۔ یعنی ہر آدمی کو اُسی چیز کی جزا ملے گی جس کی اُس نے نیت کی بھی۔ **مَنْ كَانَتْ هَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَجَعَلْنَا لَهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ** میں یہ اشکال شہور ہے کہ یہاں شرط اور جزا ایک ہی چیز نہیں مالا کہ شرط اور جزا میں تغایر ضروری ہے اس اشکال کے جوابات کی دیئے گئے ہیں جو اپنے موقع پر آئیں گے لیکن یہی رائے کی بنا پر یہ اشکال پیدا ہی نہیں ہوتا اس حدیث میں شرط اور جزا ایک ہی لاکر یہ بتانا مقصود ہے کہ آخرت میں یہی ہجرت کا عمل بعینہ سامنے آئے گا۔

جملتین میں رابطہ حدیث کا پہلا جملہ ہے **انما الاعمال بالنیات** اور دوسرا جملہ ہے **وَإِنَّمَا لَآمِرُئِ تَأْوِيلُ** **بِإِنْ** قرینتیں میں باہمی رابطہ کیا ہے۔ اس میں شارمین کی رائیں مختلف ہیں بعض نے فرمایا ہے کہ دوسرا حصہ پہلے کی تاکید ہے تاکہ کامعنی ہے ایک ہی بات کو دوبارہ کہنا اُس کو نپختہ کرنے کی غرض سے

ان حضرات کے نزدیک جو بات پہلے جملے میں تھی۔ دوسرے میں عنوان بدل کر اُسی بات کا اعادہ کر دیا گیا ہے تاکہ بات دل میں جم جائے۔ بعض شایعین کی رائے یہ ہے کہ دوسرا جملہ تاکید نہیں بلکہ تائیس پر محمول ہے تائیس کا معنی ہے۔ نئی بات کہنا ان حضرات کے نزدیک دوسرے جملے میں نئی بات ہے جو پہلے جملے میں نہیں تھی جب کسی کلام کو تاکید اور تائیس دونوں پر محمول کیا جاسکتا ہو تو تاکید پر محمول کرنا بھی فصاحت و بلاغت کے خلاف نہیں۔ کیونکہ یہ بات مستم ہے کہ ”اذا انکسر لتقرر فی القلب“ لیکن ادلی یہی ہوتا ہے کہ اسے تائیس پر محمول کیا جائے۔ اس لئے دوسرے جملہ کو تائیس پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔

اگر دوسرے جملہ کو تائیس پر محمول کریں۔ تو یہ بتانا پڑے گا کہ دوسرے جملے میں کوئی نئی بات ہے۔ جو پہلے میں نہیں۔ اس میں علماء کرام کی تقریریں مختلف ہیں۔ جن میں سے چند یہ ہیں

(۱) پہلا جملہ عرفیہ تجربیہ ہے۔ دوسرا جملہ تشریعی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ پہلے جملے میں عام عرف والوں کی ایک تجرباتی بات بتائی گئی ہے۔ اور دوسرے جملے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی شریعت کا مضابطہ بتایا ہے۔ جس میں اس عرفی بات کی تائید ہے۔ اس کی اور بھی بہت سی مثالیں حدیث میں ملتی ہیں۔ ایک حدیث میں ہے۔ لکل مشی زینۃ و ذرینۃ القرآن آخر البقرة۔ ایک اور حدیث میں ہے۔ لکل امة امین و امین هذه الامۃ البر عبیدۃ بن الجراح ان دونوں حدیثوں میں پہلا جملہ عرفیہ تجربیہ ہے اور دوسرا جملہ تشریعی ہے اسی طرح اس حدیث میں پہلے جملے میں عام عرفی بات بتادی کہ اعمال کا پھل نیت کے مطابق ہی ملتا ہے۔ دوسرے جملے میں شریعت کا مضابطہ بتا دیا۔

(۲) پہلے جملے میں اعمال کی حالت کا بیان ہے۔ دوسرے میں عاملین کی حالت کا بیان ہے۔

(۳) پہلے جملے میں اعمال کی علت فاعلیہ بیان کی ہے۔ یعنی یہ بتایا ہے کہ عمل کے مقبول بننے کے لئے نیت علت فاعلیہ یعنی مؤثر ہے۔ عمل کو مقبول بنانے میں اس کی تاثیر ہے۔ دوسرے جملے میں اعمال کی علت غائیہ کا بیان ہے کہ ان پر کیا اثر ملے گا۔ جیسی نیت ویسا اثر۔

(۴) پہلے جملے میں صرف اتنا بتایا ہے کہ عمل کے مقبول بننے کے لئے نیت کا اچھا ہونا ضروری ہے۔ دوسرے میں یہ بتا دیا کہ اگر کوئی شخص ایک ہی عمل میں کئی نیتیں کر لے گا تو کئی عملوں کا ثواب مل جائے گا۔ مثلاً ایک آدمی عزیز بھی تعارضتہ دار بھی۔ اس کی مالی امداد کر دی۔ مالی امداد کرنے میں دو نیتیں تھیں۔ ایک یہ کہ غریب ہونے کی وجہ سے مدد کرتا ہوں اس پر صدقہ کا ثواب ملے گا دوسرا یہ کہ رشتہ دار ہونے کی وجہ سے اس کی مدد کرتا ہوں اس پر صدقہ کی کا ثواب ملے گا

(۵) پہلے جملے میں صرف اتنا بتایا گیا ہے کہ اعمال کے معتبر ہونے کے لئے نیت ضروری ہے۔ یہ مسئلہ اس جملے میں نہیں ہے کہ آیا نیت کرنے میں ایک آدمی دوسرے کے نائب ہو سکتا ہے یا نہیں۔ دوسرے جملے نے

یہ مسئلہ بتا دیا کہ استنایہ تہ فی الیۃ جائز نہیں۔ ہر آدمی کو اپنی ہی نیت کرنی پڑتی ہے۔ مثلاً نمازیں اگر زید کی جگہ عمر دیت کر لے تو کافی نہیں ہے۔

تیسرے حصہ کی تشریح

شرح مفردات

ہجرت کا معنی اور اس کی اقسام | لغت میں ہجرت کا معنی ہے ترک کرنا اور الانتقال من مکان الی مکان کا ہے اصطلاح شریعت میں ہجرت کی دو قسمیں ہیں

ہجرت ظاہرہ۔ ہجرت باطنہ۔ پھر ہجرت ظاہرہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ الانتقال من دار الکفر الی دار الاسلام جیسے فتح مکہ سے پہلے ہجرت من مکہ الی المدینہ۔ ۲۔ الانتقال من دار الفساد الی دار الاصلاح جیسے حضور علیہ السلام کے حکم سے بعض صحابہؓ نے ہجرت کی ہے مکہ سے حبشہ کی طرف یہ اسی قسم کی ہجرت ہے اس لئے کہ مکہ اس وقت دار الفساد تھا اور حبشہ کو دار الاسلام نہ تھا لیکن صحابہؓ کے لئے دارالامن ثابت ہوا۔ ہجرت باطنہ کہتے ہیں۔ معاصی کو ترک کر کے طاعات کی طرف آنا اور یہی ہجرت حقیقیہ ہے اس لئے کہ ہجرت ظاہرہ کا مقصود بھی یہی ہے اس لئے کہ دار الکفر یا دار الفساد میں آزادی سے اطاعت الہیہ نہیں ہو سکتی اس لئے اس کو چھوڑا جا رہا ہے۔ حدیث المہاجر من مہجر ما نہی اللہ عنہ میں اسی ہجرت باطنہ کا ذکر ہے مطلب حدیث یہ ہے کہ مہاجر حقیقی وہ ہے کہ ان کاموں کو چھوڑ دے جن سے اللہ نے روکا ہے

نکتہ۔

تمثیل کے پہلے جملہ میں اللہ اور رسول کے لفظ کا تکرار کیا گیا ہے۔ لیکن دوسرے جملے میں دنیا اور عزت کا دوبارہ ذکر نہیں کیا گیا۔ بلکہ ہم عنوان سے فرمایا ”ما ہاجر الیہ“ اس میں یہ بتانا مقصود ہے کہ محبوب اور متحکم چیز کا تکرار مستحسن ہے اور تبیج چیز کا تکرار بغیر ضرورت کے تبیج اور مذموم ہے

اشکال۔

”من کان ھجرتہ الی اللہ ورسولہ“ شرط ہے اور ”فہجرتہ الی اللہ ورسولہ“ جزا ہے۔ اسی طرح ”من کان ھجرتہ الی دنیا“ شرط ہے۔ اور ”فہجرتہ الی ما ہاجر الیہ“ جزا ہے۔ دونوں جملوں میں شرط و جزا میں تغایر نہیں ہے۔ حالانکہ شرط و جزا میں تغایر کا ہونا ضروری ہے۔

جواب | شرط و جزا میں واقعی تغایر کا ہونا ضروری ہے لیکن تغایر عام ہے۔ خواہ لفظاً و معنایاً دونوں طرح سے ہو یا صرف معنایاً ہو یہاں شرط و جزا میں معنایاً تغایر ہے کیونکہ مطلب یہ ہے کہ من کان

ھجرتہ الی اللہ ورسولہ فی الدنیا فہجرتہ الی اللہ ورسولہ نیثاً و قصداً انھجرتہ الی اللہ ورسولہ ثمرۃ و ثواباً۔ یا یوں کہا جائے کہ جزا میں جو ہجرت الی اللہ ورسولہ سے یہ کنایہ ہے فہجرتہ

مقبولہ سے تغایر حاصل ہو گیا۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں ایک لطیف بات فرمائی ہے جزاء کے الفاظ شرط والے لاکر یہ بتایا ہے کہ آخرت میں جو جزا ملے گی وہ عین عمل ہوگی۔ ہجرت الی اللہ والی اللہ کے عمل ہے جنت میں چل کر یعنی یہ عمل اس عامل کے سامنے مختلف صورتوں میں پیش کیا جائے گا۔ عام شارحین چونکہ اس نکتے تک نہیں پہنچے اس لئے شرط و جزا میں اتحاد سمجھ کر تاویل کرنے لگ گئے ہیں۔

اس جملے کا مطلب | اس حدیث کے پہلے درجہوں میں بطور ضابطہ کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات ارشاد فرمائی کہ نیت کے بغیر عمل بے کار ہوتا ہے۔ اب اسی ضابطہ کو مزید دل نشین کرانے کے لئے اس ضابطہ کی عام فہم مثال بیان فرمادی کہ دیکھو ہجرت کیسا مشقت والا اور باعث اجر عظیم عمل ہے اس میں اگر نیت اچھی ہوگی تو اس کے فوائد مرتب ہوں گے۔ اور اگر نیت فاسد ہوگی تو بجائے فوائد کے اسی عمل میں نقصانات کا خطرہ ہے۔

تخصیص ہجرت کی وجہ | اس ضابطہ کی وضاحت کے لئے اور اعمال مثلاً نماز، روزہ وغیرہ بھی پیش کئے جاسکتے تھے۔ سب کو چھوڑ کر ہجرت کو ہی کیوں مثال کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔

(۱) ہجرت بہت اہم اور سب عملوں سے زیادہ شاق اور مشکل ہے۔ جہاد میں گوجان تک دینی ہڈی لیکن چند منٹ میں بات ایک طرف لگ جاتی ہے۔ لیکن ہجرت میں اپنی جائیداد، مکانات و اموال کے چھوٹنے کا غم پھر ڈر اور بیچ کر نکلنا پھر مستقبل کی تشویشات سامنے ہیں تو ہجرت اپنے اندر غم و دہموم کی ایک طویل فہرست رکھتی ہے اس لئے تمثیل کے لئے اس کو خاص کیا کہ جب اتنا بڑا عمل فسادِ نیت سے بے کار ہو جاتا ہے تو دوسرے عمل فسادِ نیت سے بدرجہ اولیٰ بگڑیں گے۔

(۲) خصوصیت شانِ ورود کی وجہ سے ہجرت کی تخصیص کی گئی ہے۔ اس سے مہاجر ائمہ قیس کے اصلاح مقصود ہے۔

تخصیص مرآۃ کی وجہ | ”ومن کافت حجۃ الیٰ دنیا الہ“ سے یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر کوئی عمل اللہ کی رضا کے لئے نہ کیا جائے بلکہ دنیا کے لئے کیا جائے تو اس پر ثواب نہیں ملے گا۔ دنیا میں عورت بھی داخل ہے پھر اس کو خصوصیت کے ساتھ الگ ذکر کرنے میں کیا نکتہ ہے؟ اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) عورت دنیا کے فتنوں میں سے سب سے بڑا فتنہ ہے۔ اس کی اہمیت اور شدت بتانے کے لئے اس کی تخصیص ذکر کی گئی۔

(۲) خصوصیتِ شانِ درود کی وجہ سے تخصیص کی گئی ہے۔

فوائدِ حدیث | اس حدیث سے اور اس کو یہاں لانے سے کئی فائدہ حاصل ہوتے۔ جن میں سے کچھ فوائد یہ ہیں۔

(۱) — اعمال کا مشرور ملنے کا دار و مدار نیت پر ہے۔

(۲) — ہر آدمی کو عمل کا ثواب بقدر نیت ملے گا۔ مثلاً اگر کسی عمل میں دس نیتیں کر لی ہیں تو دس کا ثواب مل جائے گا۔

(۳) — کتابوں کے شروع میں یہ حدیث لکھنی چاہیے۔ تاکہ ابتداء سے ہی معلم اور متعلم کی نیت فضا ہو جائے۔

(۴) — کسی ضابطہ کلیہ کو بیان کرنے کے بعد بہتر یہ ہے کہ اس کی تشیل بھی پیش کر دی جائے تاکہ مخاطبین یکے کے سمجھنا آسان ہو جائے۔ جیسا کہ اس حدیث میں ہجرت کی مثال پیش کی گئی ہے۔

(۵) — کسی خاص شخص میں کوئی خاص خامی ہو۔ بہتر یہ ہے کہ شدید ضرورت کے بغیر خطاب خاص نہ کیا جائے۔ خطاب عام میں اصلاح کی کوشش کی جائے۔ جیسے مہاجر اُم قیس کی خطاب عام میں اصلاح فرمائی ہے۔

(۶) — اگر کسی عام چیز کو ذکر کیا جائے پھر اس کے خاص فرد کے الگ ذکر کرنے میں کوئی نکتہ ہو تو اس کی تخصیص اچھی چیز ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تخصیص بعد تعلیم میں۔ اگر کوئی حکمت ہو تو یہ مفید چیز ہے۔

(۷) — حدیث سے ثابت ہوا کہ محبوب چیز کا تکرار کرنا محمود ہے۔

(۸) — قبیح چیز کا تکرار کرنا قبیح ہے۔ یہ دونوں باتیں یوں ثابت نہیں کہ ہجرت کے دو مہلوں میں سے پہلے جملے میں اللہ اور رسول کا نام مراحتہ ذکر کیا ہے اور دوسرے جملے میں دینا اور عورت کا نام دوبارہ نہیں لیا بلکہ اس کی جگہ ماحا ہجرالیہ کہہ دیا ہے۔ معلوم ہوا کہ قبیح چیز کو بغیر ضرورت کے ذکر نہ کرنا چاہیے۔

(۹) — مصنف نے اس حدیث کو یہاں لا کر اشارہ کر دیا دیا چہ میں احادیث ذکر کرنا مستحسن چیز ہے۔

(۱۰) — اس حدیث سے یہ بات بھی سمجھ میں آئی کہ دین کو کسب دنیا کا ذریعہ بنانا مذہب سے ہے۔

(۱۱) — مصنف نے آغاز کتاب سے پہلے اس حدیث کو لا کر اس بات کی طرف اشارہ فرما دیا کہ یہ حدیث کسی خاص باب کے ساتھ مخصوص نہیں۔ اس کی ضرورت ہر باب میں ہے۔

(۱۲) — شروع میں حدیث لانے سے اس طرف اشارہ کر دیا ہے کہ طالب علم کو علم کے لئے ہجرت ظاہرہ یعنی ترک وطن کرنا ہوگا۔

(۱۳) — شروع میں یہ حدیث لا کر اس طرف بھی اشارہ کر دیا ہے کہ طالب علم کو علم کے لئے ہجرت باطنیہ

بھی کرنی پڑے گی۔ صورت اور سیرت ٹھیک کرنی پڑے گی۔ ترکِ معاصی کے بغیر نورِ علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ امام شافعی فرماتے ہیں۔

فان صافی الی ترک المعاصی	مشکوت الی دیکھ سو حفظی
و نور اللہ لا یعطی لعمامی	فان العلم نور من اللہ
آخر میں کسی صاحبِ دل کے اثر انگیز اشعار پیش کر کے شرحِ حدیث کو ختم کیا جاتا ہے۔	یا آخر میں کسی صاحبِ دل کے اثر انگیز اشعار پیش کر کے شرحِ حدیث کو ختم کیا جاتا ہے۔
عما قلیل ستشوی بین اموات	یا غافل القلب عن ذکر المنیات
فان ذکر مصائب ایام و ساعات	ان الحماہم لہ وقت الی اجل
قدحان للموت یا ذا اللب ان یأتی	لا تطمنن الی الدنیا و زینتہا
فانما العمل الذاکی بنیات	وکن حلیماً علی الاخلاص فی عمل

تمت مباحث حدیث ”انما الاعمال بالنیات“

کتاب الایمان

کتاب الایمان

ترتیب کتب پر ایک نظر

امور دینیہ کی پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) اعتقادات جن کو ایمان سے تعبیر کیا جاتا

ہے۔ (۲) عبادات (۳) معاملات (۴) مزاجر یعنی عقوبات۔ (۵) آداب ایمان کی بنیاد اور اس کے اصول یہ ہیں۔ (۱) الایمان باللہ (۲) الایمان برسولہ (۳) الایمان بکتبہ (۴) الایمان بملائکتہ (۵) الایمان بالیوم الآخر۔ ایسے ہی عبادات بھی پانچ ہیں۔ (۱) نماز (۲) زکوٰۃ (۳) صوم (۴) حج (۵) جہاد۔ معاملات بھی پانچ قسم کے ہیں۔ (۱) مناکحات (۲) المعادضات المالیہ۔ (۳) المناصحات (۴) الامانات (۵) التکرات۔

مزاجر یعنی اسلامی سزاؤں کے اصول حسب ذیل ہیں۔ (۱) مزجرۃ قتل النفس یعنی قصاص (۲) مزجرۃ اخذ المال یعنی حدسرقہ۔ (۳) مزجرۃ ہتک العرض یعنی حدقذف۔ (۴) مزجرۃ ہتک الستری یعنی حدزنا۔ (۵) مزجرۃ قطع بیضۃ الاسلام یعنی حدارتداد۔

آداب کے اصول یہ ہیں۔ (۱) الاخلاق اس سے مراد اخلاق باطنیہ ہیں۔ یعنی اپنے اندر صبر، شکر، قناعت، توکل، تفویض وغیرہ اچھی باتیں پیدا کرنا۔ حسد، کبر، حب دنیا، کینہ وغیرہ بُری باتوں سے اپنے آپ کو پاک رکھنا۔ (۲) اشیم الحسنة یعنی اچھی عادتیں پیدا کرنا۔ (۳) السیاسات۔ یعنی ہر کام کو صحیح نظم اور تدبیر سے کرنا۔ (۴) المعاشرة یعنی میل جول کے انداز اسلامی طرز کے رکھنا۔

امام بغوی اور صاحب شکوۃ نے کتاب الایمان کو مقدم کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہیں۔ (۱) مکلفین کے لئے ایمان اول الواجبات ہے۔ سب سے پہلے اسی کا مطالبہ ہے اس لئے وضع وتصنیف میں یہ اولیت کا حقدار ہے۔

(۲) ایمان اشرف الواجبات ہے اور نجات کے لئے مدار اور محور ہے۔ (۳) تمام صالحات کی قبولیت کے لئے ایمان شرط اور موقوف علیہ ہے۔ موقوف علیہ موقوف سے طبعاً مقدم ہوتا ہے اس لئے دفعتاً بھی اس کو مقدم کرنا چاہیئے۔

امام بغویؒ اور صاحب شکوۃؒ نے بڑی گہرائی کا ثبوت دیا کہ کتاب الایمان کے بعد کتاب العلم کو لائے۔ اس لئے کہ دین کے فضائل اور مسائل علم نبوت کی روشنی سے ہی معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس لئے پہلے علم کی عظمت اور اہمیت کا بیان ہو جانا نہایت مناسب تھا۔

ان کے بعد دین کے باقی امور میں سے صاحب شکوۃؒ اور اکثر مصنفین عبادات کو لائے ہیں۔ اس کی دو وجہیں ہیں (۱) ایک یہ کہ انسان کی پیدائش کا اصل مقصد اور موضوع عبادت ہے۔ جیسا کہ ارشاد فرمایا ”ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون“ دوسری یہ کہ عبادت حقوق اللہ میں سے ہے۔ جتنا صاحب حق بڑا ہو اس کا حق بھی اسی نسبت سے بڑا ہوتا ہے۔ اس لئے حقوق اللہ کو حقوق العباد پر نمایاں عظمت حاصل ہے۔ شریعت میں حقوق العباد کی ادائیگی پر زور دیا جاتا ہے۔ اس لئے نہیں کہ یہ حقوق اللہ سے بڑے ہیں۔ بلکہ اس لئے کہ بندے کمزور اور محتاج ہیں ان کے حق ادا نہ ہوتے تو ان کو تکلیف پہنچے گی۔ اور حقوق اللہ ادا نہ کرنے سے حق تعالیٰ کا کوئی نقصان نہیں۔ بندے کا ہی نقصان ہے۔

نماز عبادات میں سے سب افضل ہے۔ اس کو عماد الدین کہا گیا ہے۔ بہت سی نصوص میں ایمان کے بعد نماز کا تذکرہ ہے۔ مثلاً ”یؤمنون بالغیب“ کے بعد ارشاد فرمایا ”القیمون الصلوۃ“۔ حدیث جبریل میں بھی شہادتین کے بعد نماز کا تذکرہ ہے۔ حدیث بنی الاسلام علیٰ خمس میں بھی ایمان و شہادت کے بعد اقام الصلوۃ کا ذکر ہے۔ اس لئے ایمان و علم کے بعد نماز اور اس کی شرائط و اسباب کا ذکر ہونا چاہیئے۔ نیز افضل ہونے کے علاوہ نماز اہم العبادات بھی ہے۔ ہر امیر و عزیز پر فرض ہے اور ایک دن میں کئی مرتبہ ہے۔ اتنا عموم و شمول کسی اور عبادت میں نہیں۔ روزہ بھی گوہر امیر و عزیز پر فرض ہے لیکن سال میں ایک مرتبہ۔ غزنی کے نماز کے افضل اور اتمل ہونے کی وجہ سے عبادات میں سے اسی کو پہلے ذکر کیا جانا چاہیئے۔ نماز کے لئے شرائط ہیں اور شرطوں میں سے زیادہ قابل تفصیل طہارت ہے اس لئے صاحب شکوۃؒ اور اکثر مصنفین کتاب الطہارۃ پہلے لائے نماز سے۔ امام مالک نے اپنے مؤلف میں پہلے وقت الصلوۃ کو ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ وقت نماز کے وجوب کا سبب سے اور سبب منجب سے پہلے ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ عبادات میں سے سب سے پہلے نماز اور شرائط و اسباب کو لانا چاہیئے۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔

نماز کے بعد کتاب الصوم لانا بظاہر زیادہ مناسب تھا۔ اس لئے کہ نماز اور روزہ دونوں خالص دینی عبادتیں ہیں۔ اس لئے ان دونوں کو ملانا چاہیئے تھا لیکن صاحب مشکوۃؒ اور اکثر مصنفین نماز کے بعد زکوۃ کو لائے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ صلوۃ اور زکوۃ دونوں قرآن پاک میں قرین ہیں۔ عام طور پر دونوں کو اکٹھے ذکر کیا گیا ہے۔ فرمایا۔ اقموا الصلوۃ وآتوا الزکوۃ۔

اب دُعا دین باتی نکلیں۔ صوم اور حج۔ اکثر مصنفین نے کتاب الصوم کو پہلے ذکر کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صوم ہر ایمر و نہی پر فرض ہے۔ حج ہر آدمی پر فرض نہیں ہے۔ نیز روزہ ہر سال فرض ہے۔ حج عمر میں ایک مرتبہ لہذا صوم اہم اور اشمل ہے بہ نسبت حج کے۔ اس لئے اکثر حضرات نے کتاب الصوم کو مقدم کیا ہے۔ بہت سی روایات میں ارکانِ خمسہ کو بیان کرتے ہوئے صوم کو حج سے پہلے ذکر کیا ہے۔

کتاب کا لغوی و اصطلاحی معنی۔ کتاب کا لغوی معنی ہے جمع کرنا۔ یہ مادہ جہاں بھی مستعمل ہوگا اس کے اندر جمع کا معنی ضرور ملحوظ ہوگا مثلاً لکھنے کو کتابت کہتے ہیں لکھنے میں جمع النقوش کا معنی پایا جاتا ہے۔ شکر کو عربی میں کتیبہ کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں بھی کئی رجال جمع ہوتے ہیں۔ اصطلاح میں کتاب کہتے ہیں۔ مسائل کے ایسے مجموعے کو جن کے مستقل ہونے کا اعتبار کیا جائے استقلال سے مراد یہ ہے کہ وہ مجموعہ ماقبل و مابعد پر موقوف نہ ہو۔ جن مسائل مستقلہ کے مجموعہ کو کتاب کہتے ہیں وہ دُرّ قسم کے ہیں۔ کبھی مجموعہ میں ایک ہی نوع کے مسائل ہوتے ہیں اور کبھی مختلف انواع کے۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ جس مجموعہ میں جنس واحد کے مسائل ہو اس کو کتاب کہتے ہیں ایک نوع کے مسائل کے مجموعہ کو باب سے تعبیر کیا جاتا ہے اور صنف واحد کے مسائل کو فصل سے تعبیر کرتے ہیں۔

ایمان کا لغوی و اصطلاحی معنی۔ ایمان باب افعال کا مصدر ہے۔ اس کا مجرد امن ہے۔ باب افعال کا ہمزہ مختلف خاصوں کے لئے لایا جاتا ہے۔ مثلاً کبھی تعدیہ کے لئے آتا ہے کبھی میردۃ کے لئے آتا ہے۔ یہاں دونوں احتمال ہیں۔ یہ بھی احتمال ہے کہ ہمزہ تعدیہ کے لئے ہو۔ اس وقت ایمان کا معنی ہوگا کسی کو مامون کر دینا اور اس میں اور تصدیق میں لزوم ہے اس لئے کہ جب ایک شخص نے دوسرے کی تصدیق کر دی تو گویا اس کو اپنی تکذیب سے مامون کر دیا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ ہمزہ میردۃ کے لئے ہو۔ میردۃ کا معنی ہے ناصذ والا ہو جانا۔ اس صورت میں ایمان کا معنی ہوگا کسی سے امن والا ہو جانا۔ اس کو وثوق و اعتماد لازم ہے۔ جب کسی کو کسی پر وثوق ہوتا ہے تو وہ اس سے امن میں ہو جاتا ہے اس مناسبت سے ایمان کو لغت میں کبھی تصدیق کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے کبھی اعتماد کے معنی میں۔

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کا یہ معنی بیان کیا ہے۔ الايمان تصديق السامع للمخاطب واثقا بامانته معتمداً على ديانته۔ یعنی کسی کی امانت و دیانت پر وثوق و اعتماد ہونے کی وجہ سے اس کی بات کی تصدیق کرنا یعنی ایمان اس تصدیق کو کہتے ہیں جو کسی کی امانت پر اعتماد کرنے کی وجہ سے کی گئی ہو۔ اپنے مشاہدہ کی وجہ سے نہ کی گئی ہو۔

لے فیض الباری ج ۱ ص ۴۶

اور ایسی تصدیق منغیبات میں ہی ہوتی ہے حاصل یہ نکلا کہ حافظ ابن تیمیہ کے نزدیک ایمان ہر تصدیق کو نہیں کہتے بلکہ صرف منغیبات میں کسی کی تصدیق کرنے کو کہتے ہیں۔

ایمان کی تعریف - اصطلاح شریعت میں تعریف ایمان یہ ہے۔ **الایمان هو تصدیق النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جمیع ما علم بحیثہ بہ ضرورۃ** یعنی ان تمام باتوں میں حضور علیہ السلام کی تصدیق کرنا جن کو اے کرنا ہمیں قطعیت و ہدایت سے معلوم ہو چکا ہو یعنی جس کا ثبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ضروری اور قطعی طور پر ہو چکا ہو ان سب میں آپ کو سچا سمجھنا۔

ضرورت کا معنی - ضرورت سے مراد یہاں لزوم فی العمل نہیں بلکہ ضرورت فی الثبوت مراد ہے یعنی کسی بات کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق تواتر ہو۔ اور اس کی نقل اس قدر پھیل گئی ہو کہ دین سے تعلق رکھنے والے عوام کو بھی بغیر استدلال کے یقین ہو جائے کہ یہ دین کی بات ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اس قسم کے قطعی ثبوت کو ثبوت مضبوط اور بدیہی کہا جاتا ہے۔ جن باتوں کی نقل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس درجہ تک پہنچی ہوئی ہو۔ ان باتوں کو ضروریات دین کہا جاتا ہے خواہ وہ حرام کام ہوں یا فرض خواہ مستحب خواہ مباح۔ مثلاً حرمت خمر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل ہوئی آئی اور اس کی نقل متواتر ہے اس قدر مستفیض ہے کہ عوام بھی سمجھتے ہیں کہ شراب کا حرام ہونا دین کا مسئلہ ہے کہا جائے گا حرمت خمر ضروریات دین سے ہے۔ یا مثلاً مسواک کو پسند کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اس کی نقل درجہ ضرورت تک پہنچی ہوئی ہے کہا جائے گا استحباب مسواک ضروریات دین سے ہے۔

ظہر کی چار رکعتیں ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق تواتر توارث منقول ہے حتیٰ کہ عوام تک کو بلا نظر و استدلال یہ یقین ہے کہ ظہر کے فرضوں کا چار رکعت ہونا حضور علیہ السلام کی تعلیم ہے اور دین کی بات ہے یہ بھی ضروریات دین سے ہے غرضیکہ ضروریات دین حکمیں کی اصطلاح میں ان باتوں کو کہتے ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعی اور بدیہی طور پر ثابت ہوں۔

کفر کا معنی اور اس کی اقسام - کفر کا لغوی معنی ہے الستر یعنی چھپانا۔ اصطلاح شریعت میں کفر ایمان کی ضد اور مقابل ہے۔ ایمان کا شرعی معنی ہے جمع ضروریات دین میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرنا اس کے مقابلے میں کفر کی حقیقت یہ ہوگی تکذیب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شئی من ضروریات الدین۔ یعنی ضروریات دین میں سے کسی بات میں

حضور علیہ السلام کی تکذیب کرنا حصول ایمان کے لئے جمیع ضروریات دین کی تصدیق ضروری ہے اور تحقق کفر کے لئے کسی ایک امر ضروری کا انکار بھی کافی ہے۔ ضروریات دین کی تکذیب کرنے کی صورتیں مختلف ہیں جس صورت سے بھی ماہیت تکذیب پائی جائے گی کفر محقق ہو جائے گا۔ تکذیب کی مختلف صورتوں کو کفر کی مختلف قسمیں سمجھا جاتا ہے۔ مسلمان نے کفر کی کئی قسمیں کی ہیں۔ ۱۔ کفر انکار ۲۔ کفر تجوید ۳۔ کفر عناد ۴۔ کفر نفاق ۵۔ کفر زندقہ جس کو اجماع بھی کہا جاتا ہے۔

(۱) کفر انکار یہ ہے کہ دل سے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تصدیق نہ کرے اور زبان سے بھی صداقت کا اقرار نہ کرے دل اور زبان دونوں سے انکار ہو۔

(۲) کفر تجوید یہ ہے کہ دل سے دین حق کو سچا سمجھتا ہے۔ اس کی حقانیت کا قائل ہے لیکن زبان سے صداقت کا اقرار نہیں کرتا بلکہ انکار کرتا ہے جیسے کفر ابلیس و کفر یہود وغیرہ۔

(۳) کفر عناد یہ ہے کہ دین حق کو دل سے بھی سچا سمجھتا ہے اور زبان سے بھی اس کی صداقت کا اقرار کرتا ہے لیکن دین حق کے علاوہ دوسرے ادیان سے تبری نہیں کرتا اور التزام طاعت نہیں کرتا جیسے کفر ابو طالب۔

(۴) کفر نفاق یہ ہے کہ دل میں تکذیب ہے زبان سے ماننے کا کھمی مصلحت کی وجہ سے اقرار ہے۔

(۵) کفر زندقہ یہ ہے کہ بظاہر تو تمام ضروریات دین کے ماننے کا اقرار کرتا ہے بظاہر کسی امر ضروری کا انکار نہیں کرتا لیکن ضروریات دین میں سے کسی امر ضروری کا مطلب ایسا بیان کرتا ہے جو صحابہ و تابعین اور تمام ائمہ امت کے اجماع کے خلاف ہے۔ ایسے شخص کو زندقہ و ملحد کہا جاتا ہے۔ مثلاً کتاب و سنت میں جنت نار کا ذکر ہے جنت و نار کا ثبوت ضروریات دین میں سے ہے ایک شخص کہتا ہے کہ میں دوزخ و جنت کو مانتا ہوں لیکن جنت سے مراد کوئی خاص نعمتوں والی جگہ نہیں بلکہ جنت اس سرور اور اتہاج کو کہتے ہیں جو ملکات مسعودہ کے بعد آدمی کو حاصل ہوتا ہے۔ اور نار سے مراد وہ ندامت اور گھٹن ہے جو ملکات تبیحہ کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے یہ شخص ملحد و زندقہ ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ نے موطا امام مالک کی شرح مسوی میں زندقہ کی تعریف ان

لفظوں سے فرمائی ہے۔ ”وان اعترف بہ ظاہراً لکنہ یفسر بعض ما ثبت من الدین

ضروریۃ بخلاف ما فسره الصحابة والتابعون واجمعت الامة علیہ فهو الزندقہ“ ترجمہ۔ ”اگر ظاہری طور پر تو ان تمام ضروریات دین کا اقرار کرے لیکن دین میں جو باتیں بطور ضرورت ثابت ہیں ان میں سے بعض کی تفسیر ایسی کرے جو صحابہ و تابعین اور اجماع امت کی خلاف ہو تو یہ شخص زندقہ کہلاتا ہے۔“

لے من ۱۳۰ ج ۲

لے ایمان و کفر کی حقیقت اور توضیح ضروریات دین وغیرہ کے لئے دیکھئے فیض الباری ص ۴۴ تا ۴۷ ج ۱

زندقہ اور الحاد بھی کفر کی ایک نوع ہے اس لئے کہ اس میں بھی امر ضروری شرعی کا انکار ہے اور کفر کی حقیقت کسی امر ضروری کا انکار کرنا ہی ہے خواہ وہ کسی صورت میں ہو تبدیلی صورت سے حقیقت نہیں بدلتی جس طرح سے نار و جنت کا ثبوت ضروری ہے۔ ان کا سرے سے انکار امر ضروری کا انکار ہے اسی طرح سے نار کا مفہوم مخصوص اور جنت کا مفہوم مخصوص یہ بھی بطور ضرورت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس لئے ظاہر اجنت و نار کے ماننے کا اقرار کر کے اس مفہوم مخصوص کا انکار کرنا کسی اور معنی پر محمول کرنا یہ بھی امر ضروری کا انکار ہے یا مثلاً جس طرح اقیملی الصلوة کے الفاظ متواتر اور ضروری ہیں اسی طرح صلوة کا معروف معنی بھی شارع علیہ السلام سے ہم تک ضرورۃً ثابت ہے جیسے اقیملی الصلوة کے الفاظ کا انکار کفر ہے اسی طرح سے اس کے اس معروف معنی کا انکار کر کے اس کا اور معنی بیان کرنا یہ بھی امر ضروری کا انکار اور کفر ہے۔ یا مثلاً جس طرح سے تمام النہین کی آیت کے الفاظ ضرورۃً ثابت ہیں اسی طرح سے ختم نبوت کا مفہوم اور معنی بھی ضرورۃً ثابت ہے جس طرح سے اس آیت کے الفاظ کا انکار انکار امر ضروری ہے۔ اسی طرح سے ان لفظوں کے ماننے کا اقرار کرتے ہوئے اس کے اجماعی مفہوم اور معنی کو بدل کر کوئی اور معنی بیان کرنا بھی یہ امر ضروری کا انکار ہے اس لئے الحاد و زندقہ کے کفر ہونے میں منصف کس کوئی تردد نہیں ہونا چاہیے۔

زندقہ کے کفر ہونے پر شبہات اور ان کے جوابات

ہو جاتا ہے اور اس اشتباہ کا منشاء کچھ علمی نوعیت کے شبہات ہیں۔ اس قسم کے اشتباہات اور ان کے جوابات نہایت قوت کے ساتھ حضرت علامہ محمد انور حضرت شاہ حبیب کشمیری نے اپنی کتاب الفار والملاحین فی ضروریات الدین میں نہایت جامعیت اور متین عبارت سے دے دیے ہیں۔ دو شبہ اس مقام میں اہم ہیں صرف ان کو مع مختصر جواب نقل کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

شبہ اول۔ سلف نے تصریح کی ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنی چاہیے۔ مرزائی وغیرہ بھی اہل قبلہ میں ان کا قبلہ وہی ہے جو دوسرے مسلمانوں کا ہے۔ پھر ان کو کافر کہنا تصریحات سلف

کے خلاف ہے۔

جواب۔ بے شک سلف نے اہل قبلہ کی تکفیر سے منع کیا ہے لیکن اہل قبلہ سے مراد وہ لوگ نہیں جو صرف اس قبلہ کی طرف منہ کر کے نمازیں پڑھ لیں خانہ کعبہ کو اپنا قبلہ مان لیں بلکہ اہل قبلہ

متکلمین کی ایک اصطلاح ہے۔ اصول بالامین اس کا لغوی معنی مراد نہیں اصطلاحی معنی مراد ہے۔ اصطلاح متکلمین میں اہل قبلہ ان لوگوں کو کہتے ہیں جو تمام ضروریات دین کی تصدیق کریں اور کسی امر ضروری کے منکر نہ

ہوں اگر کوئی شخص خانہ کعبہ کو اپنا قبلہ مان لے ہے اور اس طرف منہ کر کے نمازیں پڑھتا ہے لیکن کسی امر ضروری کا انکار بھی کرتا ہے تو اصطلاح مشکلیں میں یہ اہل قبلہ سے نہیں ہے اس کو کافر کہا جائے گا فرقہ مرزائیہ چونکہ امر ضروری بلکہ کئی امور ضروریہ کے منکر ہیں اس لئے یہ اہل قبلہ میں داخل نہیں ان کی تکفیر سے رکاوٹ کی کوئی وجہ نہیں انکار الملحیدین میں حضرت شاہ صاحب نے اس بات کو نہایت تفصیل سے کثیر حوالہ جات کے ساتھ بیان فرمادیا ہے۔ ان میں چند کتب کے نام ذکر کرنے پر انکار کیا جاتا ہے۔ لے

کلیات ابی البقاء	عقائد مضدیہ	شرح تحسیر الاموال
غایۃ التحقيق شرح الحسامی	اکبر المواقف	شرح فقہ اکبر
نہر اس علی شرح العقائد	مکتوبات مجدد الف ثانی	

شبہ ثانی | سلف نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ مؤول کی تکفیر نہیں کرنی چاہیے۔ یعنی جو دین کی کسی بات کی تاویل کر کے اس کا انکار کرے یعنی یہ کہے کہ میرے نزدیک اس کا مطلب یہ نہیں بلکہ اور مطلب بیان کرے تو اس قسم کے تاویلی انکار سے اس کی تکفیر نہیں کرنی چاہیے۔ اور فرقہ مرزائیہ بھی ختم نبوت کا انکار بالتاویل کرتے ہیں یعنی یوں کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ختم نبوت کا یہ معنی نہیں بلکہ یہ ہے یہ مؤول ہوئے اور تکفیر مؤول سے سلف نے رد کیا ہے۔

جواب | تاویل کی دو قسمیں ہیں۔ تاویل صحیح اور تاویل باطل۔ تاویل صحیح سے مراد یہ ہے کہ کسی نص کا ایسا مطلب بیان کیا جائے جو امت کے اجماعی عقائد و نظریات میں سے کسی کے خلاف نہ ہو اور تاویل باطل یہ ہے کہ کسی نص کا ایسا معنی بیان کرنا جو کسی عقیدہ اجماعیہ کے خلاف ہو یعنی اس تاویل کی وجہ سے اجماعی عقیدے پر زبرد پڑتی ہو اس کا انکار لازم آتا ہو۔ سلف نے جو کہتا ہے مؤول کی تکفیر نہ کی جائے یہاں مؤول سے مراد پہلی قسم کی تاویل کرنے والا ہے۔ ایسی تاویل باطل کرنے والا جس سے کسی عقیدہ اجماعیہ پر زبرد پڑے اور کسی امر ضروری کا انکار لازم آئے۔ سلف نے کہیں ایسے شخص کی تکفیر سے نہیں روکا۔ ایسا مؤول بالاتفاق کافر ہے۔ چنانچہ عبدالحکیم سیالکوٹی حاشیہ خیال میں فرماتے ہیں۔ والتاویل فی ضمرہ آیات الدین لا یدفع الکفر۔

حاصل | پوری تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ صرف زبان سے کلمہ پڑھ لینا، یا قبلہ کی طرف منہ کر کے نمازیں پڑھ لینا، یا اجماعی نظریات کے خلاف تاویلیں کرنا یہ کفر سے نہیں بچا سکتا۔ جبکہ اس کے ساتھ کسی امر ضروری کا انکار کیا جا رہا ہو۔ اس کی واضح شہادت یہ ہے کہ سلیمہ کذاب کی جماعت اذلاں

لے ان کتب کی عبارات ملاحظہ ہوں انکار الملحیدین ص ۱۵ تا ۱۸ دص ۷۸۔ لے انکار الملحیدین ص ۷۹۔

”اشھدان لا الہ الا اللہ“ اور ”اشھدان محمد رسول اللہ“ کہتی تھی اور قبلہ کی طرف مُنہ کر کے نمازیں پڑھتے تھے۔ اس کے باوجود ان سے جہاد کیا گیا جس میں ایک رائے کے مطابق ان کے اٹھائیس ہزار آدمی مارے گئے اور بارہ سو صحابہ شہید ہوئے۔ کسی نے یہ سوال نہیں اٹھایا یہ تو کلمہ گو ہیں۔ اہل قبلہ ہیں۔ ان کے ساتھ قتال کر کے اتنا نقصان کیوں کیا جا رہا ہے؟ اسی طرح مالفین زکوٰۃ کو کافر سمجھا گیا، ان کے ساتھ جہاد کیا گیا۔ حالانکہ وہ بھی کلمہ گو تھے اور قبلہ کی طرف مُنہ کر کے نمازیں پڑھتے تھے۔ لیکن چونکہ انہوں نے ایک امر ضروری یعنی زکوٰۃ کا انکار کیا تھا اس بنا پر ان کو مرتد سمجھا گیا۔

اسی طرح ہر تادیل کفر سے نہیں بچا سکتی۔ اگر ہر تادیل کفر سے بچانے والی ہوتی تو پھر دنیا میں کوئی کافر نہ ہوتا۔ مشرکین مکہ بھی تادیل کر کے غیر اللہ کی عبادت کرتے تھے وہ کہتے تھے۔ ”ما نعبدہم الا لیقتربونا الی اللہ زلفی“

اعتدال اور احتیاط فی التکفیر | کسی کو کافر قرار دینا بہت اہم اور نازک مسئلہ ہے اس میں اعتدال و احتیاط کی سخت ضرورت ہے۔ نہ

افراط ہو۔ نہ تفريط۔ اعتدال ہی سے کہ جب کسی کے بارہ میں پورا یقین ہو جائے کہ واقعی یہ شخص فلاں امر ضروری کا منکر ہے۔ اس میں کوئی تردد نہ رہے تو تکفیر سے گریز نہ کرنا چاہیے۔ ایسی صورت میں بھی تکفیر سے گریز کرنا تفريط ہے اور امر ضروری کے انکار کے تحقق اور ثبوت ہو جانے کے بغیر کسی کو کافر کہہ دینا افراط ہے۔ اعتدال ہونا ضروری ہے کسی مسلمان کو کافر کہنا یا کسی کافر کو مسلمان کہنا دونوں سنگین امر ہیں۔

ایمان کی تعریف پر ایک مشہور اشکال | آپ نے ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی ہے۔ کسی شخصوں میں تصدیق قلبی موجود ہے لیکن پھر بھی یقیناً

کافر ہیں جیسے یہود ان کے بارہ میں قرآن پاک میں ہے یعرفونہ کما یعرفون ابنائہم۔ اس سے بڑی تصدیق کیا ہوگی؟ حالانکہ یہ یقیناً کافر ہیں۔ تو آپ نے جو ایمان کی تعریف کی ہے وہ دخول غیر سے مانع نہیں یہ بعض کافروں پر بھی صادق ہے۔

اس اشکال کا جواب مختلف طرزوں سے دیا گیا ہے۔

جوابات

۱) فقہار کی طرز پر جواب یہ ہے کہ ایماندار بننے کے لئے اقرار باللسان بھی ضروری ہے یہ بات ان میں نہ تھی اس لئے کافر ہیں۔ (۲) صدر الشریعہ کی طرز پر جواب یہ ہے کہ تصدیق اختیاری ایمان ہے۔ یہود کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی جو معرفت حاصل تھی یہ اضطراری تھی۔ دلائل کے زور کی وجہ سے بغیر

اختیار ان کے دلوں میں یہ معرفت بیٹھ گئی تھی۔ ایسی معرفت غیر اختیاریہ ایمان نہیں۔ (۳) علامہ تقی زانی کے انداز پر جواب یہ ہے کہ جو ادراک اضطراری طور پر دل میں آجائے وہ تصدیق ہی نہیں تصدیق کی ایک قسم ہے۔ لہذا یہ ہود تصدیق سے خالی ہیں اس لئے مؤمن نہیں۔

سوال۔ ہود کے بارہ میں جو سوال اٹھایا گیا اس کا جواب تو مندرجہ بالا جوابات سے ہو گیا۔ لیکن ابوطالب اور ہرقل کے بارہ میں بھی یہی اشکال ہوتا ہے کہ ایمان کی تعریف یعنی تصدیق ان پر صادق آتی ہے۔ حالانکہ یہ دونوں مؤمن نہیں تھے اور اوپر والے جوابات بھی یہاں منطبق نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ان دونوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا زبان سے اقرار بھی کر لیا تھا اور ان کی تصدیق اختیاری تھی۔ ہرقل نے اپنے اختیار سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات کی تحقیق کی اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ آپ سچے نبی ہیں۔ لہذا اس کی تصدیق اختیاری ہوئی۔

صحیح بخاری میں ہرقل کے یہ الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔

لَو كُنْتُ عِنْدَهُ لَغَسَلْتُ عَنْ قَدَمَيْهِ یعنی اگر میں اس نبی کے پاس ہوتا تو اس کے پاؤں دھو کر پیتا۔ اور حافظ نے فتح الباری میں ایک روایت نقل کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔

وَيَحْكُ وَاللَّهِ إِنِّي لَا أَعْلَمُ أَنَّهُ بَنِي مُرْسِلٍ
وَلَكِنِّي أَخَافُ الرُّومَ عَلَى نَفْسِي وَلَوْلَا
ذَلِكَ لَا تَبَعْتَهُ۔
خدا کی قسم میں جانتا ہوں کہ وہ اللہ کی طرف سے بھیجے ہوئے نبی ہیں لیکن میں روم سے اپنی جان کے بارہ میں ڈرتا ہوں۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو میں اس کی اتباع کر لیتا۔

اتنی زوردار تصدیق اختیاری کے باوجود کافر ہے اسی طرح ابوطالب بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا اقرار کرتے تھے۔ ان کے یہ اشعار مشہور ہیں۔

دَعَوْتَنِي وَزَعَمْتَ أَنَّكَ صَادِقٌ وَصَدَقْتَ فِيهِ وَكُنْتُ شَرَامِيئًا

وَلَقَدْ عَلِمْتُ يَا نَبِيَّ مُحَمَّدٍ مِنْ خَيْرِ أَدْيَانِ الْبَرِيَّةِ دِينًا

لَوْلَا الْمَلَامَةُ أَوْ حَذَرُ مَسَبَّةٍ لَوْ جَدْتُ نِي سَحَابًا بِذَلِكَ مَبِينًا

(ترجمہ) آپ نے مجھے دعوت (اسلام) دی اور میں آپ کو سچا ہی سمجھتا ہوں۔ اور اس (دعوت) میں بھی آپ نے سچ کہا ہے اور آپ پہلے ہی امانت دار ہیں اور میں جانتا ہوں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا دین دنیا کے تمام دینوں میں سے بہترین ہے اگر لوگوں کی ملامت اور طعن و تشنیع کا خوف نہ ہوتا تو آپ مجھ کو اس کے لئے فراخ دل اور دل کھول کر قبول کرتے والا پاتے۔

عزیزیک ہرقل اور ابوطالب سے اعلیٰ درجہ کا اقرار اور تصدیق اختیار پائی گئی تو ان پر ایمان کی تعریف صادق آگئی حالانکہ یہ ممکن نہیں۔ اور مذکورہ جوابات یہاں کافی نہیں۔

ان سب سوالات کا صحیح اور اچھا جواب یہ ہے کہ

جواب۔

ایماندار بننے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی تصدیق ضروری ہے جس کے ساتھ التزام شریعت پایا جائے۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت اور آپ کی ہر بات میں طاعت کو اپنے ذمہ لازم سمجھے اور دوسرے دینوں سے تبری کرے۔ ہرقل اور ابوطالب نے التزام شریعت نہیں کیا۔ خود کہہ رہے ہیں کہ طاعت کے ذریعے ہم اتباع نہیں کرتے اور اپنے پہلے دینوں سے بیزاری کا اظہار بھی نہیں کیا۔ التزام شریعت کا عنوان حافظ ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے۔ اس عنوان سے جوابات یہ کہنا چاہتے ہیں امام غزالی اور رازی نے یہی بات دوسرے عنوان سے کہی ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ ایماندار ہونے کے لئے قول القلب ضروری ہے۔ یعنی جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا زبان اقرار کرتی ہے۔ دل بھی رو بہی اقرار کرے۔ اور مانے۔ اس کو یہ بات لازم ہوگی کہ ہر بات میں التزام طاعت کرے۔

شیخ ابوطالب مکی نے التزام طاعت کا عنوان اختیار کیا ہے محقق ابن الہمام نے استسلام قلبی اور انقیاد باطنی کا عنوان اختیار کیا ہے اس کا معنی یہ ہے کہ نبی کے سامنے اس طرح سے جھک جائے کہ اپنی باگ اُن کے ہاتھ میں دیدے۔ جدھر کیسیں ادھر ہی کھینچتا چلا جائے۔ سب حضرات ایک ہی بات کہہ رہے ہیں تعبیرات کا فرق ہے مطلب سب کا یہ ہے کہ تصدیق ایسی ہونی چاہیے کہ دل بھی مان جائے اور باقی دینوں سے بیزار ہو جائے۔ خواہ اس کو التزام شریعت سے تعبیر کیجئے۔ خواہ التزام طاعت سے۔ خواہ قول القلب سے، خواہ استسلام قلبی اور انقیاد باطنی سے۔ شیخ ہرودی نے اسی بات کو تسلیم کے لفظ سے تعبیر کر دیا ہے۔ یہ بھی یہی بات کہنا چاہتے ہیں۔ شارح وقایہ نے ان پر سخت ناراضگی کا اظہار کیا ہے اور الزام دیا ہے کہ یہ وہ شخص ہے جس نے ایمان میں ایک رکن زائد کا اضافہ کر دیا ہے۔ یعنی تسلیم کا۔ یہ الزام بے جا ہے۔ شیخ ہرودی تسلیم کے لفظ سے وہی بات کہنا چاہتے ہیں۔ جو دوسرے حضرات نے مذکورہ تعبیرات سے کہی ہے۔

یہ حضرات ایمان میں کسی رکن زائد کا اضافہ نہیں کر رہے۔ بلکہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایماندار بننے کے لئے تصدیق ایسی ہونی چاہیے۔ جو التزام طاعت کو مستلزم ہو۔ شیخ ہرودی بھی تسلیم کے لفظ سے یہی بات فرما رہے ہیں۔ بلکہ ان کی تعبیر اقرب الی القرآن ہے۔ قرآن پاک نے فرمایا ہے۔ فلا وربك لا يؤمنون

حتیٰ یحکموا لک فیما شجر بینہم ثم لا یجدوا فی انفسہم محرماً ما قضیت ویستعمل
تسلماً۔

اعمال کا ایمان سے تعلق

ایمان کی مباحث میں سے ایک اہم بحث یہ بھی ہے کہ اعمال کا ایمان سے کیا تعلق ہے؟ اس میں فرق اسلامیہ کے تین مذاہب ہیں۔ مذاہب نقل کرنے سے پہلے فرق اسلامیہ کا مختصر تعارف کرایا جاتا ہے۔

فرق اسلامیہ

فرق اسلامیہ ان جماعتوں کو کہا جاتا ہے۔ جو مسلمان ہونے کا دعویٰ کریں اور اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کریں۔ واقع میں مسلمان ہوں یا نہ۔ حدیث پاک میں تصریح ہے کہ اس آخری امت میں افتراق ہوگا۔ یہ اُمت ۲، فرقوں میں بٹ جائے گی۔ انہیں سے ایک جماعت ناجیہ ہوگی۔ باقی سب دوزخی ہوں گے۔

ہذا نچو مشکوۃ میں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث آئے گی جس میں یہ بھی ہے۔

وان بنی اسرائیل تفرقت علی اثنتین سبعین	نبی اسرائیل ۲، فرقوں میں بٹ گئے تھے۔ میری
ملۃ وتفرق امتی علی ثلاث وسبعین	امت ۳، فرقوں میں بٹے گی۔ یہ سب دوزخ
ملۃ کلہم فی النار الا ملۃ واحدۃ	میں ہوں گے سوائے ایک جماعت کے۔ صحابہؓ نے
قالوا من ہی یا رسول اللہ قال ما انا	عرض کیا کہ یہ (نجات پانیاں) جماعت (کوئی) ہے۔ فرمایا
علیہ واصحابی	وہ راہ جس پر میں ہوں اور میرے صحابہؓ ہیں۔ (اس

پہلے دالے ناجی ہوں گے۔)

حاصل یہ کہ اعتقادی حیثیت سے یہ امت ۲، فرقوں میں متفرق ہوگی جن میں سے ایک فرقہ اعتقادی غلطیوں سے محفوظ ہوگا۔ یہ کسی اعتقادی غلطی کی بنا پر دوزخ میں نہیں جائے گا۔ باقی فرقے مختلف قسم کی اعتقادی اغلاط میں مبتلا ہو جائیں گے۔ ان کا عقیدے کی غلطی کی بنا پر دوزخ میں غلو یا دخول ہوگا۔ ان تمام فرقوں کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔ صرف ان فرقوں کا مختصر تعارف کرایا جاتا ہے۔ جن کا نام آئندہ مباحث میں آئے گا۔

اہل اہل السنۃ والجماعۃ

صحیح اسلامی فرقہ اہل السنۃ والجماعۃ ہے۔ جو سنت نبوی اور جماعت صحابہؓ کا پیروکار ہے یہ لقب ماخوذ ہے بلکہ ہو ہو ترجمہ ہے۔ حدیث کے اس جملہ کا جو فرقہ ناجیہ کے بارہ میں آیا ہے ”ما انا علیہ واصحابی“ یہ وہ مبارک طبقہ ہے جس کے اصول

طریق، نظریات و عقائد بالکل وہی ہیں جو ذوات مقدسہ و شخصیات مبارکہ (یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم) اور حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے توسط سے ان کو تئیں اپنی ہول و ذہنی پروگرام یا اہل فلسفہ و دیگر مذاہب والوں کے تاثرات یا ادبام یا شبہات غرضیکہ کسی قسم کے محرکات و عوامل سے متاثر ہو کر انہوں نے ان نظریات و عقائد میں ترمیم و تحریف و غلط تادیل نہیں کی جو ان کو ان بابرکت شخصیات سے متواتر و متوارث موصول ہوئے ہیں۔ کتاب و سنت کی جس بات کا جو مطلب جماعت عادلہ یعنی صحابہؓ نے پیش کیا اس کو اپنے ظاہر پر رکھتے ہوئے تسلیم کیا۔ اس طریق سے سب مواعظ انحراف نہیں کیا۔ اگلی یہ حقیقت اور اس کو ظاہر کرنے والا یہ نام و لقب ”اہل السنۃ والجماعت“ اسی ارشاد نبوی سے ماخوذ ہے جس میں ۴ فرقوں میں سے فرقہ ناجیہ کی تعین کی گئی ہے ”ما انا علیہ واصحابی“

دوسرے فرقہ اسی طریق سے انحراف کرنے سے پیدا ہوتے گئے۔ مختلف اقسام کے عوامل و محرکات سے مرعوب و مغلوب ہو کر ان عقائد کو اپنے ظواہر سے ہٹانے کی کوشش کرتے گئے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہؓ سے بنقول صحیح ثابت ہوئے تھے اور اپنے افکار مزعومہ پر اسلامی لیبل لگا کر فرقہ ناجیہ اہل السنۃ والجماعت سے عاز آرائی کرتے رہے عافانا اللہ من شرورہم۔

غرضیکہ اہل السنۃ والجماعت ایسی سعادت مند جماعت ہے جو کسی غرض یا دباؤ سے اس مسک و جامدہ سے منحرف نہیں ہوئے جو ان ذوات مقدسہ سے ملے ہے۔

یہاں یہ بات پیش کر دینا نہایت ضروری ہے کہ علمائے دیوبند اپنے مسک اور دینی رُخ کے لحاظ سے کلیۃً اہل السنۃ والجماعت ہیں اور اہل السنۃ کا بھی اصل حصہ ہیں جس سے وقتاً فوقتاً مختلف شاخیں کٹ کٹ کر الگ ہوتی رہی ہیں۔ ہندوستان میں یہ سلسلہ قوت کے ساتھ اجتماعی رنگ میں حضرت الامام شاہ ولی اللہ دہلوی قدس سرہ سے زیادہ پھیلا اور چمکا۔ اس سلسلہ کی وہ کٹری جو آج ہندوستان میں اہل السنۃ والجماعت کے مسک کی ترجمان اور اس پر رواں دواں ہے۔ علمائے دیوبند میں جنہوں نے تعلیم و تربیت کے ذریعے اس سلسلہ کو مشرق سے مغرب تک پہنچایا اور پھیلا یا ہے۔ علمائے دیوبند نہ صرف اہل السنۃ والجماعت کے تمام اصول و قوانین ہی کے اناذل تا آخر پابند رہے ہیں بلکہ ان کے متوارث ذوق کو بھی انہوں نے تھامنا اور محفوظ رکھا ہے پھر خود و قوم کے اہل السنۃ نہیں بلکہ اوپر سے ان کا استناد اور سندی سلسلہ ملا ہوا ہے۔ اس لئے مسک کے لحاظ سے نہ وہ کوئی جدید فرقہ ہیں نہ بعد کی پیداوار ہیں۔ بلکہ وہی قدیم اہل السنۃ والجماعت کا مسلسل سلسلہ ہے جو اوپر سے تسلسل و استمرار اور سند متصل کے ساتھ کابراۃ عن کا ہر چلا آ رہا ہے۔

۲۔ معتزلہ | مسلمان جب ردیوں، یونانیوں اور اہل ایران سے گھل مل گئے تو ان میں فلسفیانہ افکار نے رواج پایا۔ فلسفیانہ افکار کے رواج پاتے ہی عقائد کی بحث چھڑ گئی۔ کچھ لوگ ایسے پیدا ہو گئے جو ان عقائد ظاہرہ کو اپنی عقل پر ہمیشہ کرتے پھر عقل جسے مانتی اسے قبول کر لیتے۔ درنہ رد کر دیتے۔ اس انداز فکر کی حامل جماعتوں میں سب کے پیشرو معتزلہ ہیں۔

چنانچہ یہ لوگ عقائد میں بالکل عقلی انداز اختیار کرتے تھے۔ نص پر اعتماد نہیں کرتے تھے۔ اس کے نتیجے میں نصوص سے ثابت شدہ بہت سے عقائد میں تاویل باطل بلکہ تحریف پر تل گئے۔ مثلاً رویت باری، وزن اعمال وغیرہ کے قائل نہ تھے۔

اس فرقہ کی تاسیس کے بارہ میں مختلف رائیں ہیں مشہور یہ ہے کہ ان کا رئیس واصل بن عطاء تھا۔ یہ جن بصری کی مجلس میں بیٹھا ہوا تھا کہ مجلس میں سوال اٹھا کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے یا کافر؟ اس نے کہا کہ مرتکب کبیرہ نہ کافر ہے نہ مسلمان۔ بلکہ ایک درمیانی مرتبہ ہے۔ اس پر حسن بصری نے فرمایا ”هَذَا الرَّجُلُ اعْتَزَلَ عَنَّا“ (یہ شخص ہم سے الگ تھلگ ہو گیا، تب سے ان کا نام معتزلہ پڑ گیا۔ ان لوگوں نے اپنا نام ”اصحاب العدل والفرجید“ رکھا ہے۔ یہ فرقہ مبتدعین میں شمار ہوتا ہے۔

۳۔ جبہ | اس فرقہ ضالہ کا عقیدہ یہ تھا کہ جو افعال بظاہر انسان کی طرف منسوب ہیں ان میں یہ مجبور محض ہے نہ اس کے اندر ارادہ و اختیار ہے نہ اس کا اس کے افعال میں کوئی دخل ہے۔

اس فرقہ کے بانی اور مؤسس میں اختلاف ہے۔ بعض کا خیال یہ ہے کہ جہم بن صفوان نے اس مذہب کی بنیاد ڈالی عقیدہ جبر کے علاوہ اور بھی فاسد عقائد رکھتا تھا۔ مثلاً جنت، دوزخ کے فنا کا قائل تھا۔ حدیث کلام باری اور خلق قرآن کا قائل تھا۔ قیامت میں ردیہ باری کا منکر تھا۔ وغیرہ **۱۔ العقائد الواحیہ**۔

۴۔ تدبیر | جبر کے بالمقابل ان کا نظریہ یہ ہے کہ بندہ میں قدرت تامہ و اختیار تامہ موجود ہے۔ جس کے اپنے افعال اختیار یہ کو خود پیدا کرتا ہے یہ اپنے افعال اختیار یہ کا خود خالق ہے اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اسمیں

دخل نہیں اس فرقہ نے بصرہ میں جنم لیا۔ اس عقیدہ کی داغ بیل ڈالنے والا کون تھا؟ اس میں رائیں مختلف ہیں۔ بعض کا خیال یہ ہے کہ سب سے پہلے جس نے مسئلہ تقدیر میں گفتگو شروع کی وہ پہلے نصرانی تھا۔ پھر اسلام لایا۔ اس کے بعد پھر نصرانی مذہب اختیار کر لیا۔ معبد جنی اور غیلان دشتی نے اس سے یہ عقیدہ اخذ کیا۔ اور اس کی ترویج کرتے کرتے ایک مستقل فرقہ بنا دیا۔ چونکہ یہ لوگ مسئلہ قدر میں کلام کرتے ہیں اس لئے انکو قدریہ کہا جاتا ہے۔ معتزلہ کا بھی یہی نظریہ ہے اس لئے ان کو بھی قدریہ کہہ دیتے ہیں۔ اس مسئلہ کی مزید تفصیل باب الایمان بالقدر میں آئے گل انشاء اللہ۔

۵۔ خوارج | یہ فرقہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں وجود میں آیا۔ جبکہ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم کے درمیان نزاعات کا فیصلہ کرنے کے لئے حکمین تجویز کرنے پر اتفاق رائے ہوا یہ اس کو نفع قطعی "ان المحکما لا للہ" کے خلاف سمجھتے تھے اور سب کو کافر سمجھتے تھے۔ اور "ان المحکمہ الا للہ" کے نعرے بکثرت لگاتے رہتے تھے لیکن کے ظاہری حالات متعین اور صالحین والے تھے۔ لیکن علم اور فہم دین سے بالکل کوڑے تھے۔ قرآن خواں تو تھے۔ لیکن قرآن دانی کی نعمت سے محروم تھے۔ اسی سطحیت نے ان میں تشدد و تعصب اور سخت فضائل پیدا کر دی تھیں۔ اس فرقہ اور اس کے قائدین کے حالات ان کی سطحی و ظاہری کی کے آثار اور فہمی اور بددینی بطور پیشین گوئی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہایت صراحت و وضاحت سے بیان فرمائی ہے۔ جیسا کہ ان احادیث کی شرح سے معلوم ہوگا۔

۶۔ مرجیہ | جب مسلمانوں میں مرتکب کبیرہ کا مسئلہ چھڑا تو معتزلہ اور خوارج نے اس کو خارج از ایمان کہہ دیا۔ جمہور اہل سلام کہتے تھے کہ مرتکب کبیرہ فاسق مسلمان ہے۔ اگر بلا تو بہ مرجعے تو اس کی معاملہ تحت الشیۃ ہے۔ حق تعالیٰ چاہیں تو بلا منراہی سے معاف فرمادیں۔ چاہیں تو منراہے کہ جنت میں لے جائیں۔ مرجیہ نے بیا ننگ دہل یہ اعلان کیا کہ جس طرح کفر کے ہوتے ہوئے کوئی طاعت مفید و مقبول نہیں۔ اسی طرح ایمان یعنی تصدیق کے ہوتے ہوئے کوئی گناہ مضر نہیں۔ اس پر کوئی منراہ ہوگی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مذہب کی وجہ سے حقائق ایمان، نیکی اور پاکبازی کا کوئی احترام باقی نہیں رہتا۔ بدکار لوگوں نے اس مذہب میں اپنی من مانی کاروائیوں کے لئے دروازہ کھلا دیکر اسے قبول کرنا شروع کیا۔ یہ بات بھی یاد ہے کہ معتزلہ ہر اس شخص کو مرجی کہہ دیتے تھے جو ان کی طرح مرتکب کبیرہ کو خارج از ایمان اور دائمی جہنمی سمجھے۔ اس طرح سے اپنی مخالفت میں پیش پیش نظر آئی والے آمر اہل السنۃ والجماعت کو بھی مرجی کہہ کر بدنام کرنے کی ناکام کوشش کرتے تھے۔ چنانچہ اسی اعتبار سے انہوں نے امام حنابلہ اور معاہدین کو مرجی مشہور کیا۔ جن کی تفصیل آگے آئے گی۔

مذہب کی تفصیل | اب اعمال کے ایمان سے تعلق کے سلسلہ میں تین مذہب نقل کئے جاتے ہیں۔ ۱) معتزلہ اور خوارج کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جز ہیں ان کے بغیر ایمان حاصل نہیں ہو سکتا اگر کسی شخص نے فرائض اور واجبات کو ترک کیا اور کبار کا ارتکاب کیا تو معتزلہ اور خوارج دونوں کے نزدیک وہ آدمی مؤمن نہیں رہا آگے پھر ان دونوں فرقوں میں اختلاف ہے خوارج کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مؤمن نہیں رہا کافر ہو گیا۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج تو ہو گیا لیکن کافر نہیں ہوا۔ یہ لوگ

کفر ایمان کے درمیان ایک واسطہ مانتے ہیں جس کو فسق کہتے ہیں مرتکب کبیرہ ان کے نزدیک نہ مؤمن نہ کافر ہے بلکہ فاسق ہے۔ لفظ فاسق کا اطلاق علماء اہل سنت والجماعت بھی کرتے ہیں لیکن معتزلہ اور ان کی اصطلاح میں بڑا فرق ہے معتزلہ کے نزدیک فاسق ایمان سے خارج اور مغلطہ فی الناس ہے۔ اہلسنت کے نزدیک فاسق ایمان سے خارج نہیں بلکہ مؤمن کی ایک قسم ہے مؤمن کی دو قسمیں ہیں مؤمن مطیع وعادل اور مؤمن فاسق — ان دونوں سے کوئی بھی مغلطہ فی الناس نہیں۔

(۲) مرجعہ کا مذہب یہ ہے کہ اعمال کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں۔ طاعت ایمان کے لئے ضروری نہیں اور معصیت سے کوئی ضرر نہیں تصدیق قلبی ٹھیک ہونی چاہیے۔

(۳) اہلسنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جزو نہیں ہے بلکہ طاعت کے کرنے اور معاصی سے بچنے کی سخت ضرورت ہے اگر طاعت ضروریہ نہ کی اور معاصی کا ارتکاب کیا تو ایمان کمزور ہو جاتا ہے اس کے دخول فی النار کا خدشہ ہے۔ مرتکب کبیرہ ان حضرات کے نزدیک فاسق ہے لیکن مغلطہ فی الناس نہیں ہوگا۔ — اہلسنت والجماعت کا مذہب معتدل اور افراط و تفریط سے پاک ہے معتزلہ و خوارج نے تو اعمال کا درجہ اتنا بڑھایا کہ ان کو داخل فی الایمان قرار دیا۔ اور مرجعہ نے اتنا گھٹایا کہ کہہ دیا کہ اعمال داخل فی الایمان تو کیا ہوتے یہ کسی درجہ میں ایمان میں داخل بھی نہیں انکا ایمان سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ اہل حق کہتے ہیں کہ اعمال کو داخل فی الایمان تو نہیں لیکن ایمان میں داخل ضرور ہیں اعمال کے کرنے سے ایمان کامل ہو جاتا ہے اور نہ کرنے سے ناقص —

دلائل اہلسنت والجماعت و تردید معتزلہ

(۱) عربی زبان میں ایمان کا اطلاق صرف تصدیق پر ہوتا ہے لفظ اعمال کو ایمان کے مفہوم میں داخل نہیں مانا جاتا۔ قرآن پاک نے اس لفظ کو بلکہ استعمال کیا ہے۔ قرآن عربی الفاظ کو انہی معانی کیلئے استعمال کرتا ہے جو عبادات میں مراد لیے جاتے ہیں اگر کسی مفہوم کو بدلنا ہوتا ہے تو شائع اس کی خبر دیتے ہیں کہیں یہ بات نہیں بتائی گئی کہ ایمان کے مفہوم میں تصدیق کے علاوہ اعمال بھی داخل ہیں۔

(۲) قرآن پاک میں بہت جگہ اعمال صالحہ کا عطف کیا گیا ہے۔ ایمان پر جیسے اِنَّ الدِّينَ اَمْنًا وَّحَسْبُ الْوَسْطَانِ عطف میں اصل منافرت ذاتی ہے اس انداز سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید کی نظر میں ایمان الگ چیز ہے اور اعمال الگ چیز۔

(۳) قرآن مجید نے ایمان کا محل قلب قرار دیا ہے۔ فرمایا وَقُلُوبُكُمْ بِالْاِيْمَانِ اور اُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْاِيْمَانَ۔ قلب ایمان کا محل تبھی بن سکتا ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہ ہوں اس

شاء عفی عنہ وان شاء عاقبہ۔ یعنی یہ مرتکب کبیرہ تحت الشیۃ ہے خواہ اللہ معاف کرے خواہ منراے معلوم ہو کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں اگر ایمان سے خارج ہوتا تو اس کی معافی کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا اس قسم کے نصوص اہل السنۃ والجماعت کے موقف کی تائید میں سیکڑوں ہیں۔ یہاں چند بطور نمونہ پیش کئے گئے ہیں۔ معتزلہ اور خوارج مرتکب کبیرہ کے ایمان سے خارج ہونے پر بعض نصوص سے تمسک کرتے ہیں ان کا جواب ساتھ ساتھ آتا رہے گا۔

تردیدِ مرجیہ | مرجیہ کا خیال یہ ہے کہ معصیت سے ایمان کا کچھ ضرر نہیں ہوتا۔ کتاب و سنت میں نماز روزہ حج زکوٰۃ وغیرہ طاعات ضروریہ کے ترک پر سخت وعیدیں وارد ہیں۔ اسی طرح سے معاصی کے ارتکاب کرنے والوں کے لئے بہت وعیدیں وارد ہیں۔ کتاب و سنت کی ان وعیدوں کی گنتی نہیں کی جاسکتی یہ سب وعیدیں اور نصوص مذہبِ مرجیہ کے تردید کے دلائل ہیں اگر معصیت مفسر نہ ہوتی تو یہ وعیدیں وارد نہ ہوتیں۔

مرجیہ کا استدلال ان نصوص سے ہے جن میں کلمہ پڑھنے پر جنت کی بشارتیں سنائی گئیں ہیں وہ ان سے تمسک کر کے کہتے ہیں کہ تصدیق قلبی کافی ہے۔ دخول جنت کے لئے اعمال کی حاجت نہیں ان کے استدلال کے تفصیلی جواب تو آگے روایات کے ساتھ ساتھ ہی آئیں گے اجمالی طور پر اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ دخول فی الجنۃ کی دو قسمیں ہیں (۱) دخول جنت اولیٰ یعنی دوزخ میں جانے کے بغیر سیدھے جنت میں جانا نصیب ہو جائے۔ (۲) مطلق دخول فی الجنۃ یعنی خواہ سیدھا جنت میں جائے۔ خواہ کچھ دیر دوزخ میں گناہوں کی سزا بھگت کر بعد میں جنت میں جائے لا الہ الا اللہ پڑھنے پر جو جنت کی بشارات ہیں وہاں مطلق دخول فی الجنۃ مراد ہے دخول اولیٰ نہیں دخول اولیٰ کا وعدہ اس صورت میں ہے جب کہ تصدیق قلبی کے ساتھ اعمال صالحہ بھی مل جائیں اس طرح سے سب نصوص میں تطبیق ہو جائے گی۔

اتسار باللسان کا تعلق مع الایمان

اتسار باللسان کا تعلق ایمان سے کیسا ہے؟ اس میں مذاہب مختلف ہیں۔
(۱) مرجیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اقرار باللسان اور عمل دونوں کی کوئی ضرورت نہیں۔

(۲) مرجیہ کے مد مقابل کرامیہ کا مذہب ہے کہ ایمان نام ہی اقرار باللسان کا ہے جب زبان سے توحید رسالت وغیرہ ٹھانڈا اقرار کر لیا تو مسلمان ہو گیا خواہ قلب میں تصدیق ہو یا نہ ہو۔

۲۱۔ بعض سلف کا مسک یہ ہے کہ زبان سے اقرار کرنا ایمان کا شرط اور رکن تو نہیں البتہ اجرائے احکام اسلام کے لئے اقرار کرنا شرط ہے اگر کوئی شخص دل میں تصدیق رکھے لیکن زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ فیما بینہ وہیں ائمہ تو مومن ہے لیکن قضاۃ مسلمانوں کے احکام اس وقت جاری ہوں گے جبکہ زبان سے بھی اقرار کرے۔ امام ابوحنیفہؒ ابو منصور ماتریدی سے یہی بات منقول ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعری سے بھی اصح الروایۃ یہی ہے۔ جمہور متکلمین کا مذہب بھی یہی ہے۔

۲۲۔ اقرار باللسان ایمان کا رکن اور شرط ہے بدوں اس کے آدمی مومن نہیں بن سکتا اس مذہب والوں نے تصدیق اور اقرار باللسان دونوں کو ایمان کا رکن قرار دیا ہے لیکن دونوں کے درجہ میں فرق کیا ہے وہ یہ کہ تصدیق ایمان کا رکن اصلی ہے اور اقرار رکن زائد ہے۔ رکن اصلی اس کو کہتے ہیں جو کبھی ساقط نہ ہو سکے۔ رکن زائد اسے کہتے ہیں جو عند العذر ساقط بھی ہو سکے تصدیق قلبی کبھی معاف نہیں ہوتی لہذا باللسان کبھی ساقط ہو جاتا ہے مثلاً ایک شخص پر اکراہ کیا گیا کہ کفر کر دو ورنہ تمہیں جان سے مار دیا جائے گا تصدیق کا اس صورت میں بھی درست رکھنا ضروری ہے۔ لیکن اقرار باللسان معاف ہو گیا بلکہ کفر جاری کرنے کی رخصت ہو گئی۔ تیسرا اور چوتھا مذہب۔ دونوں اہل حق کے ہیں ان دونوں مذہبوں کا اس بات پر تو اتفاق ہو گیا کہ اقرار ضروری ہے لیکن اختلاف اس میں ہوا کہ اقرار کی ضرورت شرطاً لااجراء احکام اسلام ہے یا شرط ہے۔ یہ بات یاد رہے کہ اس بات پر اہل مذہبین کا اتفاق ہے کہ جب اس سے اقرار کا مطالبہ کیا جائے تو اقرار باللسان ضروری ہے بایں معنی کہ اگر اس صورت میں بھی اس نے اقرار نہ کیا تو نہ دیا نہ تہ مومن ہو گا نہ قضاۃ۔

ایمان کی تعریف میں اہل حق کا اختلاف | ایمان بسیط ہے یا مرکب؟ اس میں اہل حق کا آپس میں اختلاف ہوا ہے۔ لیکن اختلاف سمجھنے سے پہلے ضروری ہے کہ یہ سمجھ لیا جائے کہ کچھ نقطے ایسے ہیں جن پر تمام اہل حق کا اتفاق ہے۔

اہل حق کے درمیان اتفاقی نقطے | حنفیہ اور متکلمین اہل السنۃ والجماعت اور محدثین ایمان کے بارہ میں مندرجہ ذیل نقطوں پر متفق ہیں۔

۱۔ اعمال ایمان کے ایسے اجزاء نہیں ہیں جن کے انکار سے اشتباہ ایمان ہو جاتے۔
۲۔ تارک اعمال اور مرتکب کبیرہ ان سب حضرات کے نزدیک مومن ہے اور مغلہ فی النار نہیں ہو گا بشرطیکہ تصدیق ٹھیک ہو۔

۳۔ سب اس بات کے قائل ہیں کہ اعمال کی بڑی سخت ضرورت ہے۔

لے فتح اللہ ص ۴۶ ج ۱ لے ایضاً۔

(۳) — اعمال چھوڑنے والے اور کبیرہ گناہ کرنے والے سے مواخذہ ہوگا۔ دوزخ کے عذاب کا خطرہ ہے۔ لیکن یہ دخول بھی واجب نہیں ہے۔ کسی کی شفاعت سے یا اپنے فضل سے اگر باری تعالیٰ معاف فرمادیں تو ان کا فضل ہے۔ لیکن ایسا وعدہ نہیں ہے۔

ایمان کے دو درجے ہیں (۱) اصل الایمان جو مبنی سے غلوط نہ رہے (۲) کمال ایمان جو مبنی سے غلوط نہ رہے۔ اصل ایمان کے تحقق کے لئے اعمال ضروری نہیں۔ یا یوں کہا جائے کہ اعمال اصل ایمان کے اجزاء حقیقیہ نہیں۔ البتہ اعمال کمال ایمان کے اندر داخل ہیں اور اس کے اجزاء ہیں۔

ان چار نقطوں پر متفق ہونے کے باوجود اہل حق کا ایمان کی تعریف میں نزاع **بیان اختلاف** ہے۔ محدثین نے ایمان کی تعریف یوں کی ہے۔ الایمان هو تصدیق

بالجنان وعمل بالادان و اقرار باللسان۔ ان حضرات نے ایمان کو اجزاء ثلاثہ سے مرکب قرار دیا ہے۔ متکین اور حنفیہ نے ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی ہے۔ کما مر۔ انہوں نے ایمان کو بسیط قرار دیا ہے۔ بظاہر فریقین میں ایمان کی ترکیب اور بابت میں اختلاف ہوا ہے۔

اہم تنبیہ محدثین ترکیب ایمان کے قائل ہیں۔ معتزلہ اور خوارج بھی ترکیب ایمان کے قائل ہیں۔ گویا لفظی لحاظ سے محدثین، معتزلہ اور خوارج نے ایمان کی ایک ہی تعریف کی ہے لیکن ان میں صرف لفظی تشابہ ہے۔ واقعہ اور حقیقت میں بہت فرق ہے۔ معتزلہ اور خوارج کے نزدیک تارک اعمال خارج از ایمان ہے۔ خالدی التارک ہے۔ محدثین اس کے قائل نہیں ہیں کما مر۔ اسی طرح سے متکین اور مرجیہ ایمان کی ایک ہی تعریف کرتے ہیں یعنی تصدیق۔ دونوں ایمان کو بسیط قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہ بھی محض لفظی تشابہ ہے۔ واقعہ میں بہت فرق ہے۔ متکین اور حنفیہ مزدب اعمال کے قائل ہیں۔ عمل نہ کرنے پر مواخذہ کے قائل ہیں۔ مرجیہ اس کے قائل نہیں ہیں۔

محدثین کو ایمان کی تعریف میں معتزلہ اور خوارج کے ساتھ تشابہ لفظی حاصل ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ یہ لوگ معتزلہ اور خوارج کے ہمنوا ہیں یہ حقیقت سے بے خبری ہوگی اور محدثین پر افتراء اور بہتان ہوگا۔ اسی طرح حنفیہ اور مرجیہ میں ایمان کی تعریف میں تشابہ لفظی دیکھ کر کہہ دینا کہ حنفیہ بھی مرجیہ میں سے ہیں یا ان کے ہمنوا ہیں یہ حقیقت سے جہالت ہوگی اور بہتان عظیم ہوگا۔

امام صاحب پر طعن ارجار اور اس کی حقیقت و وجوہ بعض لوگوں نے حضرت امام صاحب کے متعلق یہ کہ دیا ہے کہ آپ مرجی تھے۔

یا ان کے ہمنوا تھے۔ اس کی حقیقت تو بتادی گئی ہے کہ یہ افتراء ہے ہمارے اور مرجیہ کے مذہب میں نہیں د

مان کا فرق ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ امام صاحب کے بارہ میں اس بات کی شہرت کیسے ہو گئی ہے اس کے کئی وجوہ ہو سکتے ہیں۔

(۱) ہو سکتا ہے کہ حاسدین نے تشابہ لفظی سے فائدہ اٹھا کر بدنام کرنے کے لئے یہ ہوا دی ہو۔ حاسدین کے لئے اسٹاندارڈ مل جانا بھی کافی ہوتا ہے۔ حاسد کو حقائق نظر نہیں آیا کرتے۔

(۲) ہو سکتا ہے کہ خود مرجیہ نے ہی یہ شہرت کر دی ہو کہ امام ابو حنیفہ ہمارے ساتھ ہیں۔ تشابہ لفظی کی وجہ سے امام صاحب کی شخصیت کو اپنے حق میں استعمال کرنے کی کوشش کی۔

(۳) یہ بھی احتمال ہے کہ لفظی مشابہت کی وجہ سے بعض لوگ غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے ہوں۔ غلط فہمی کی وجہ سے حنفیہ کو مرجیہ میں شمار کرنے لگ گئے ہوں۔

(۴) یہ بھی احتمال ہے کہ کچھ لوگ اعتقاداً و اصولاً مرجیہ میں سے ہوں۔ لیکن فردِ ع میں حضرت امام صاحب کے مقلد ہوں اس لئے اپنے آپ کو حنفی کہلاتے ہوں۔ اس سے غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں کہ شاید حنفیوں کے یہی عقیدے ہیں۔

(۵) ارجاء کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ارجاءِ سنت دوسرے ارجاءِ بدعت۔ بعض لوگوں نے جو آپ کو مرجی کہا ہے ان کی مراد ارجاءِ سنت کی نسبت آپ کی طرف کرنا ہے۔ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ وہ ارجاءِ بدعت آپ کا طرف منسوب نہیں کرنا چاہتے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ارجاء کا لفظی معنی ہے کسی چیز کو مؤخر کر دینا اور پیچھے ہٹا دینا یہاں مراد ہے عمل کو پیچھے ہٹا دینا اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عمل کی ضرورت تو مانی جائے۔ لیکن اس کو ایمان کا جزو قرار نہ دیا جائے۔ اور ایمان کی تعریف میں داخل نہ کیا جائے۔ یہ ارجاءِ سنت کے موافق ہے۔ حدیث جبرئیل میں ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی گئی ہے۔ کسی عمل کو اس میں داخل نہیں کیا گیا۔ حدیثوں میں بدعمل کو بھی مومن قرار دیا گیا ہے۔ قرآن پاک بھی ایمان کا عمل دل ہی کو قرار دیتا ہے۔ قلب میں عمل کہاں ہوتے ہیں اس لئے عمل کو ایمان کی تعریف میں داخل نہ کرنا یہ ارجاءِ سنت ہے۔ واقعی امام صاحب اس کے قائل ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عمل کی ضرورت ہی تسلیم نہ کی جائے۔ یہ ارجاءِ بدعت ہے۔ دین کے خلاف ہے۔ حضرت امام صاحب اس کے مخالف ہیں۔

خلاصہ یہ کہ ارجاء کی دو قسمیں ہیں۔ سنت اور بدعت۔ امام صاحب کی طرف نسبت ارجاءِ سنت کی ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

ارجاءِ سنت کی نسبت امام صاحب کی طرف کر دینے میں حقیقت کے اعتبار سے کوئی اشکال **تنبیہ** نہیں۔ لیکن چونکہ عام طور پر ارجاء سے مراد ارجاءِ بدعت ہی سمجھا جاتا ہے۔ اس لئے غلط فہمی سے

پجانے کے لئے بالمعنی الصیح بھی ارجاء کی نسبت آپ کی طرف نہ کرنی چاہیے۔

حیثیت اختلاف | ہمارا ایمان کی تعریف میں دو فریقوں سے اختلاف ہے ایک محدثین سے۔ دوسرے معتزلہ اور خوارج سے۔ ہم ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کرتے ہیں۔

یہ دونوں فریق ایمان کی تعریف تصدیق، اقرار، عمل سے کرتے ہیں۔ معتزلہ اور خوارج سے ہمارا اختلاف حقیقی ہے۔ وہ عمل کو ایسا جزو مانتے ہیں۔ جس کے انتفاء سے ایمان ختم ہو جاتا ہے۔ ہم اس کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ اس کے قائل نہ ہونے میں محدثین بھی ہمارے ساتھ شریک ہیں۔ لیکن محدثین کے ساتھ ہمارا تعریف ایمان میں اختلاف محض لفظی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان کے دو درجے ہیں ایک اصل ایمان جو منجی سے غلو الٹا ہے۔ دوسرے کمال ایمان جو منجی سے دخول النار سے۔

پہلے درجہ کی تحصیل کے لئے صرف تصدیق کافی ہے۔ دوسرے درجہ کی تحصیل کے لئے عمل بھی ضروری ہے جن حضرات نے ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی ہے وہ اصل ایمان کی تعریف کرنا چاہتے ہیں اور جن حضرات نے عمل کو بھی تعریف میں داخل کیا وہ کمال ایمان کی تعریف کر رہے ہیں۔ اس لئے حنفیہ اور محدثین میں اختلاف محض لفظی ہے۔ معتزلہ اور خوارج سے حقیقی اختلاف ہے وہ اصل ایمان میں بھی عمل کو ضروری سمجھتے ہیں۔ ہم ضروری نہیں سمجھتے۔

اسی طرح محدثین کا ایمان کی تعریف میں دو فریقوں سے اختلاف ہو رہا ہے۔ حنفیہ سے اور مرجیہ سے۔ محدثین کا مرجیہ سے اختلاف حقیقی ہے۔ حنفیہ سے لفظی ہے۔

حکمت اختلاف | استاذ المحدثین حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی یہ ہے کہ محدثین اور امام مہذب میں تعبیر کا فرق مقتضائے حال کے فرق کی وجہ سے ہے۔

دونوں فریقوں کے حضرات حکیم ہیں۔ اور حکیم کی تعبیر مقتضائے حال کے مطابق ہوتی ہے۔ ہر فرق نے مقتضائے حال کے مطابق تعبیر اختیار فرمائی ہے۔ اقتضائے حال مختلف تھا۔ اس لئے تعبیر بھی مختلف ہو گئی۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ محدثین کو زیادہ سامنا بڑا ہے مرجیہ سے۔ وہ لوگوں کے دلوں سے اعمال کی ضرورت کا احساس نکالتے تھے۔ اس لئے ایسے حالات میں ایمان کی تعبیر ایسی اختیار کرنی مناسب تھی جس سے اعمال کی ضرورت کا احساس پیدا ہو۔

اس لئے انہوں نے ایمان کی تعریف میں عمل کو بھی داخل کیا ہے۔ مراد یہ تھی کہ عمل کے بغیر ایمان کامل نہیں ہوتا۔ حضرت امام مہذب کے سامنے زیادہ زور معتزلہ اور خوارج کا تھا وہ کہتے تھے کہ بدعملی سے ایمان ختم ہو جاتا ہے۔ اس سے لوگوں میں ایمان کے باقی رہنے کے بارے میں بالورسی پھیل رہی تھی۔ لوگ یہ سمجھ رہے

تھے کہ ایمان کو باقی رکھنا یہ ہمارے بس کی بات نہیں۔ مایوس ہو کر آدمی چھوڑنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ اس لئے فضائے یاس کو دور کرنے کے لئے حضرت امام صاحب نے ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی ہے۔ مقصد یہ حقیقت سمجھانا تھا کہ نفس ایمان کے باقی رہنے کے لئے عقیدہ ٹھیک ہونا کافی ہے۔

محدثین نے اگر مرجعہ کی تردید کے لئے یہ عنوان اختیار کر کے اچھا کردار ادا کیا ہے تو امام متحانہ خوارج کی تردید کے لئے یہ عنوان اختیار کر کے اُس سے بھی زیادہ قابل تمجید کردار ادا کیا ہے اس لئے کہ فرقہ خوارج مرجعہ سے بھی خطرناک ہے محدثوں میں کثرت سے بطور پیش گوئی کے خوارج کے حالات بیان کئے گئے ہیں ان کی مذمت بیان کی گئی ہے ان کے قتل کا حکم دیا گیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خوب ان کی سرکوبی کی ہے یہ لوگ مسلمانوں کو مباح الدم سمجھتے تھے تو ان کی تردید دین کی بڑی خدمت ہے۔

پھر امام صاحب نے ایمان کی تعریف کے لئے جو عنوان اختیار کیا ہے وہ نفس الامر کے بھی بالکل مطابق ہے اور حقیقت کی صحیح ترجمانی ہے واقعہ میں اصل ایمان صرف تصدیق ہی کا نام ہے جس کو محدثین بھی تسلیم کرنے پر مجبور ہیں۔

ایمان میں زیادت و نقصان کی بحث

جہور محدثین اور جہور شاعرہ اور معتزلہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایمان میں زیادتی بھی ہوتی ہے اور کمی بھی۔ امام ابوحنیفہ کا قول مشہور یہ ہے الا ایمان لا یزید ولا ینقص۔ یعنی ایمان میں کمی زیادتی نہیں ہوتی۔ امام ائمہ میں اور دیگر بہت سے محققین کا مختار یہی مذہب ہے یہ اختلاف بھی حقیقی نہیں لفظی اور اعتباری ہے جن لوگوں نے تعریف ایمان میں اعمال کو داخل کیا ہے ان کو یہی کہنا چاہیے کہ الا ایمان یزید و ینقص اس لئے کہ ان کے ہاں ایمان میں اعمال داخل ہیں اور اعمال کم و بیش ہوتے رہتے ہیں۔ جن حضرات نے ایمان کی تعبیر صرف تصدیق قلبی سے کی ہے۔ ان کو یہی کہنا پڑے گا الا ایمان لا یزید ولا ینقص۔ اس لئے کہ تصدیق ایمانی نام ہے۔ اعتقاد جازم ثابت کا اس سے آگے تصدیق کا کوئی درجہ ہی نہیں اس لئے زیادتی کا احتمال نہیں اور اگر کسی کا اعتقاد مد جزم سے نیچے آ گیا تو یہ ایمان ہی نہیں اس لئے احتمال نقصان نہیں حاصل یہ ہے کہ ایمان نام ہے اس اعتقاد کا جو مد جزم تک پہنچا ہوا ہو اور اس سے زیادہ اعتقاد کا کوئی درجہ نہیں جزم سے نیچے ظن ہے اور شریعت کی اصطلاح میں اس کو ایمان نہیں کہتے۔ غرضیکہ جو حضرات ایمان میں زیادہ و نقص کے قائل ہوئے وہ اور اعتبار سے قائل ہوئے اور جو عدم زیادہ و نقص کے قائل ہیں۔

انکا فیصلہ اور اعتبار سے ہے تو ان حضرات میں اختلاف حقیقی نہ ہوا۔ ایمان میں زیادہ نقص ہوتا ہے کمال ایمان کے اعتبار سے اور زیادہ نقص نہیں ہوتا اصل ایمان کے اعتبار سے۔ یا قولین میں تطبیق یوں دی جائے کہ نفس ایمان کے اعتبار سے تو فیصلہ ہے لایزید ولا نقص اور نور ایمان کے اعتبار سے فیصلہ ہے یزید و نقص۔ کیونکہ ہر عمل کا ایک نور ہوتا ہے وہ اعمال کی کسی بیشی سے گھٹتا بڑھتا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ نفس ایمان تو گھٹتا بڑھتا نہیں البتہ مؤمن ہم کے اعتبار سے زیادہ نقص ہوتا ہے۔ مثلاً اللہ کی طرف سے ایک حکم نازل ہوا اس پر ایمان لائے پھر دوسری بات نازل ہوئی اس کو مانا پھر تیسرا حکم نازل ہوا وہ مانا۔ علیٰ هذا القیاس۔

مؤمن ہم کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے۔ قرآن پاک میں زاد تمہا ایمانا وغیرہ آیات میں شاید ایمان کی زیادتی مؤمن ہم کی زیادتی کے لحاظ سے مراد ہو۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے۔ کیت کے اعتبار سے حکم ہے لایزید ولا نقص کا اور یزید و نقص کا حکم باعتبار کیفیت کے ہے حاصل یہ کہ ایمان میں کئی وجہ اور اعتبارات ہیں بعض سے زیادہ نقص ہوتا ہے۔ بعض سے نہیں جتنی ہی منشاء اختلاف بنا ہے۔

اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاء اللہ کہنے کا حکم

جب کوئی شخص اپنے مؤمن ہونے کی خبر دے تو اسے صرف اَنَا مُؤْمِنٌ کہنا چاہیئے یا اَنَا مُؤْمِنٌ کے ساتھ اِنْشَاء اللہ بھی کہے اس میں اقوال سلف تین ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ صرف اَنَا مُؤْمِنٌ کہنا چاہیئے۔ اس کے ساتھ اِنْشَاء اللہ ملانا جائز نہیں بعض فرماتے ہیں کہ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاء اللہ کہنا چاہیئے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ دونوں طرح سے کہنا جائز ہے خواہ استثناء کرے خواہ نہ کرے صرف اَنَا مُؤْمِنٌ کہے یا اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاء اللہ کہے دونوں طرح درست ہے۔ یہ اختلاف بھی لفظی ہے اَنَا مُؤْمِنٌ کے ساتھ اِنْشَاء اللہ کہنے کے اعتبارات وجہ مختلف ہیں بعض اعتبارات سے اِنْشَاء اللہ کہنا بالاتفاق ناجائز ہے بعض اعتبارات سے اِنْشَاء اللہ کہنا بالاتفاق جائز ہے۔ یہ مختلف حکم مختلف اعتبارات سے ہیں سب حکم اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں۔

تفصیل یہ ہے کہ اِنْشَاء اللہ کہنے کے کئی اعتبار ہیں مثلاً ایک آدمی استثناء کرتا ہے شک کی وجہ سے یعنی اَنَا مُؤْمِنٌ کے ساتھ اِنْشَاء اللہ اس لئے کہتا ہے کہ اسے فی الحال اپنے ایمان میں شک ہے اس بنا پر اِنْشَاء اللہ کہنا کسی کے ہاں بھی جائز نہیں کیونکہ فی الحال اپنے ایمان کے وجود میں شک کرنا کفر ہے اور کبھی اِنْشَاء اللہ محض تبرک کے لئے کہا جاتا ہے اس کے جواز میں کسی کو بھی تردد نہیں ہو سکتا۔ اِنْشَاء اللہ کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ فی الحال تو ایک شخص کو اپنے اندر ایمان ہونے کا یقین ہے لیکن مستقبل کا کوئی پتہ نہیں کہ اس ایمان پر ثبات و دوام نصیب ہوگا یا نہیں اس لئے مال کے اعتبار سے ایمان کے باقی رہنے میں ہر

شخص کو شک ہو سکتا ہے تردد باعتبار مال کی وجہ انشاء اللہ کہتا ہے یہ بھی جائز ہونا چاہیئے۔ کبھی اس وجہ سے انشاء اللہ کہا جاتا ہے کہ انا مؤمن کا بظاہر معنی یہ ہے کہ انا مؤمن کامل لان المطلق ینصرف الی الکامل۔ تو یہ کمال ایمان کا دعویٰ ہوا اور ایمان کا کمال ہوتا ہے جمیع طاعات واجبہ کے کرنے سے اور جمیع مہلک سے بچنے سے تو انا مؤمن کے ذیل میں گویا یہ دعویٰ مترشح ہوتا ہے کہ میں سب طاعت کرتا ہوں اور سب معاصی سے بچتا ہوں تزکیہ نفس سے بچنے کیلئے استثناء کرتا ہے یہ سب کے نزدیک جائز ہونا چاہیئے۔

ایمان تقلیدی کا حکم

ایمان کی حقیقت تمام ضروریات دین کا اعتقاد جازم ثابت ہے۔ یعنی ہر امر ضروری میں نبی کی بات پر ایسا یقین جس میں دوسری جانب کا احتمال نہ ہو۔ اور ایسا پختہ ہو جو تشکیک مشکک سے زائل نہ ہو سکے۔ ایسے اعتقاد اور تصدیق کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ تمام اصول اسلام کا اعتقاد بھی ہے اور ان کی صداقت پر دلائل قائم کرنے پر بھی قادر ہے ایسے اعتقاد کو ایمان تحقیقی کہتے ہیں۔ اور ایسے مؤمن کو مؤمن محقق کہتے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تمام اصول اسلام کا اعتقاد جازم ثابت تو حاصل ہے۔ لیکن ان اصول پر دلائل قائم کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ ایسے اعتقاد کو ایمان تقلیدی کہتے ہیں۔ اور ایسے مؤمن کو مؤمن متہد کہتے ہیں۔ اس میں تو شک نہیں کہ تحقیقی ایمان کا درجہ تقلیدی ایمان سے بڑھ کر ہے۔ گفتگو اس میں ہوئی ہے کہ ایمان تقلیدی عنہ اللہ معتبر ہے یا نہیں؟ اس پر نجات کا ترتیب ہو گیا یا نہیں؟ اس میں مندرجہ ذیل آراء ہیں۔

۱۔ اکثر معتزلہ کے نزدیک متقلد مؤمن ہے نہ کافر۔ ۲۔ ابو ہاشم معتزلی کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تقلیدی والا کافر ہے۔ ۳۔ جمہور اہل السنۃ والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ ایمان تقلیدی معتبر ہے۔ نجات کے لئے کافی ہے۔ البتہ حافظین نے بہت سے محققین کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ ایمان تقلیدی معتبر ہے۔ لیکن ترک نظر کا گناہ اس کو ہو گا۔ مطلب یہ ہے کہ اس پر یہ فرض تھا کہ نظر استدلال سے کام لیتے ہوئے تمام اصول اسلام کے دلائل بھی سمجھے اس فرض میں سستی کرنے پر مواخذہ ہو گا۔

اہل السنۃ والجماعت کا مذہب بھی صحیح ہے کہ ایمان تقلیدی نجات کے لئے کافی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی کسی کے ایمان کا امتحان لیا تو صرف توحید و رسالت کا عقیدہ پوچھا کبھی دلیل نہیں پوچھی اگر دلائل کی معرفت اور ان کا بیان کر سکا ضروری ہوتا تو ہر موقع پر دلیل ضرور پوچھتے۔ اذلیس فلیس۔ اگر مسلمان بننے کے لئے اصول اسلام پر دلائل قائم کر سکا ضروری ہوتا تو عہد رسالت اور عہد خلافت راشدہ میں ضرور ایسا حکمہ قائم کیا جاتا جو اسلام میں داخل ہونے والوں کو دلائل یا ذکر و آلاء حالانکہ ایسا کبھی نہیں کیا گیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں

ایسی قومیں بھی اسلام میں داخل ہوتی ہیں جو بہت ہی موٹی سمجھ کے تھے۔ ان میں نظر اور استدلال کی صلاحیت بھی نہیں تھی۔ ان لوگوں کا اسلام بھی قبول کیا گیا ہے۔ معلوم ہو کہ مسلمان بننے اور نجات حاصل کرنے کے لئے اصول اسلام پر دلائل قائم کر سکنے کی شرط لگانا یہ نیا اور گھڑا ہوا نظریہ ہے۔ عہد رسالت اور خلافت راشدہ میں اس کا کوئی تصور نہیں تھا۔ جمہور نے اس مستحدث نظریہ کو قبول نہیں کیا۔

ایمان اور اسلام میں نسبت

اسلام کا لغوی معنی ہے کسی کے سامنے جھکنا فروتنی اختیار کرنا اس کی بات کو بلا چون و چرا تسلیم کر لینا۔

اصطلاح شریعت میں ایمان و اسلام کے درمیان کیا نسبت ہے اس میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔
 (۱) ان دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے ایمان خاص ہے اسلام عام ہے اس لئے کہ ایمان کہتے التسلیع بالباطن اور اسلام کا معنی ہے تسلیم کر لینا خواہ یہ تسلیم دل سے ہو خواہ زبان سے خواہ جواہر سے ہو۔ فکل ایمان اسلام و بدوین عکس کلی

(۲) بعض نے ان دونوں میں نسبت عموم و خصوص من وجہ بیان کی ہے اس لئے کہ ایمان نام ہے انقیاد باطنی کا۔ اور اسلام نام ہے انقیاد ظاہری کا جو کبھی کسی شخص میں جمع ہو جاتی ہیں۔ اور کبھی کسی میں انقیاد باطنی ہوتا ہے ظاہری نہیں اور کبھی انقیاد ظاہری ہوتا ہے اور باطنی نہیں ہوتا۔

(۳) سید مرتضیٰ زبیدی شائع احیاء العلوم کی رائے یہ ہے کہ ایمان و اسلام میں تلازم فی الوجود یا تساوی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اسلام کامل معتبر جب پایا جائے گا تو اس کے ساتھ ایمان ضرور ہوگا جب ایمان کامل پایا جائے گا تو اس کے ساتھ اسلام ضرور ہوگا۔ اس لئے کہ ایمان نام ہے انقیاد باطنی کا لیکن کامل ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ساتھ انقیاد ظاہری بھی ہو۔ اور اسلام نام ہے انقیاد ظاہری کا لیکن اس کے معتبر عند اللہ ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ انقیاد باطنی بھی ہو۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ کا قول بھی اس کے قریب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان و اسلام کے جس طرح لغوی مفہوم جدا جدا ہیں اسی طرح سے ان دونوں کے شرعی مفہوم بھی جدا جدا ہیں ایمان کا مفہوم ہے انقیاد باطنی اور اسلام کا مفہوم ہے انقیاد ظاہری لیکن تغایر مفہوم کے باوجود وجوداً ہر ایک دوسرے کو مستلزم ہے۔ اس لئے کہ کمال ایمان کے لئے انقیاد ظاہری شرط ہے۔ اسی طرح سے اسلام نام ہے انقیاد ظاہری کا لیکن معتبر اور صحیح تب سمجھا جائے گا جبکہ اس میں انقیاد باطنی بھی ہو۔

(۴) اسلام و ایمان کے درمیان نسبت قائم کرنے میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تعبیر نہایت لطیف ہے۔

حضرت شاہ صاحب کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ ایمان و اسلام کی مسافت ایک ہے صرف مقدار اور منتہی کا فرق ہے اسلام ظاہر سے شروع ہوتا ہے اور رُج رج کر باطن میں پہنچتا ہے اور ایمان کامل باطن سے شروع ہو کر پھوٹ پھوٹ کر ظاہر پر آجاتا ہے اگر کسی کا ایمان کامل ہوگا تو وہ دل ہی میں نہیں رہے گا بلکہ اپنی قوت کی دہر سے جوارح پر بھی ظاہر ہوگا اور اسلام اگر صحیح ہوگا تو ظاہر سے باطن تک ضرور پہنچے گا۔ البتہ ایمان ناقص اور اسلام غیر معتبر میں انفکاک ہو سکتا ہے اگر تصدیق دل ہی دل میں ہے لیکن پھوٹ کر اعمال کی شکل میں ظاہر پر نہیں آئی تو یہ ایمان کے ناقص ہونے کی نشانی ہے اور اگر اسلامی اعمال جوارح کے ادھر ادھر ہی تیرتے ہیں لیکن قلبی یقین کے اصناف کا باعث نہیں بنتے تو یہ اسلام غیر معتبر عند اللہ ہے۔

حیث جبریل علیہ السلام

مبہد و درود حدیث صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مجھ سے دین کی باتیں پوچھا کرو لیکن غلبہ ہیبت کی وجہ سے وہ حضرت سوال نہ کر سکے چنانچہ ایک آدمی مجلس میں آئے اور بیٹھ گئے آگے ہی سوالات و جوابات ہیں جو حدیث جبریل میں معروف ہیں۔ مطلب یہ کہ غلبہ ہیبت کی وجہ سے حضرات صحابہؓ کو سوالات کی جرأت بہت کم ہوتی تھی تعلیم حقائق و ذیلیہ کے لئے حق تعالیٰ نے حضرت جبریل کو انسانی شکل میں بھیجا تاکہ یہ سوال کریں اور معلوم کا نوات صلی اللہ علیہ وسلم جواب میں گوہر افشانی فرمائیں اس انداز سے صحابہؓ کا دامن علمی جواہر پاروں سے بھر پور ہو۔

اہمیت حدیث

معانی و مضامین کے لحاظ سے یہ حدیث نہایت جامع ہے۔ ذخیرہ احادیث میں جو علوم و حقائق تفصیلاً مذکور ہیں وہ سب بالا جمال اس حدیث میں مذکور ہیں۔ احادیث میں اسلامی عقائد و نظریات، اسلامی اعمال و عبادات، ظاہرہ اور اخلاق حمیدہ و ملکات باطنہ سب امور پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس حدیث میں تفسیر ایمان کے ضمن میں عقائد و نظریات کا اجمالی خاکہ اور تفسیر اسلام کے ماتحت اسلامی عبادات ظاہرہ اجمالی فہرست اور تعریف احسان ملکات باطنہ کی طرف اشارہ موجود ہے یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے قرآن عزیز کے تفصیلی علوم و معارف کا اجمال سورۃ فاتحہ میں مذکور ہے۔ لہذا جس طرح سے سورۃ فاتحہ کو اتم القرآن کہا جاتا ہے۔ یہ حدیث بھی اپنی جامعیت کی وجہ سے اس قابل ہے کہ اس کو اتم السنۃ کا لقب دیا جائے چنانچہ علامہ قرطبی ارشاد فرماتے ہیں۔

هذه الحديث يصلح ان يقال له
ام السنۃ لما تضمنه من جمل
علم السنۃ۔

یہ حدیث اس قابل ہے کہ اس کو اتم السنۃ کہا جائے اس لئے کہ اس کے ضمن میں پورے علم السنۃ کا اجمال اور پورہ موجود ہے۔

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ اسی نکتہ کی وجہ سے امام بغوی نے اپنی دو کتابوں ”مصابیح“ اور ”شرح السنۃ“ کا افتتاح قرآن کریم کی پیروی کرتے ہوئے اسی حدیث سے کیا ہے۔ یعنی جس طرح قرآن کریم کی ابتداء اتم القرآن سے کی گئی ہے ایسے ہی امام بغوی نے حدیث کی ان دو کتابوں کو اتم السنۃ سے شروع کرنا مناسب سمجھا۔

علامہ طیبی اور دوسرے اکابر جس جامعیت کا اظہار فرما رہے ہیں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں اس طرف اشارہ موجود ہے۔ سوالات کے جوابات دینے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا فانه جب شیل اتاکم یعلمکم دینکم۔ ظاہر ہے کہ لفظ دین ایمان، اسلام و احسان سب امور کو شامل ہے اس تعبیر میں یہ بات بتادی گئی کہ علوم دینیہ کا اجمال ان جوابات میں موجود ہے۔

تمام احادیث کے علوم تین حصوں میں تقسیم ہو سکتے ہیں۔ (۱) وہ احادیث جن میں اسلام کے اصول اور نظریات کی تعلیم ہے۔ (۲) وہ احادیث جو اعمال ظاہرہ کی اصلاح سے متعلق ہیں۔

(۳) وہ احادیث جو اصلاح باطن کے سلسلہ میں ہیں۔ اس حدیث میں ان تین قسموں کا ذکر آگیا ہے۔ اسلام میں اعمال ظاہرہ کی اصلاح کا مضمون آگیا اور ایمان میں اصلاح عقائد کا مضمون آگیا اور احسان میں اصلاح اخلاق کا مضمون آگیا۔ اس طرح چند جملوں میں پورے دین کا خلاصہ بیان کر دینا پیغمبر انہ اعجاز ہے یہ حدیث جو جامع الکلم سے ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت انتہائی جامعیت کی حامل تھی آپ نے دین کے ان تینوں حصوں کی کا حق تشریح اور خدمت کی۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں بھی جامعیت کی شان کافی مدتک موجود تھی لیکن مرور زمانہ کے ساتھ ساتھ جامعیت میں کمی آتی گئی اس لئے علماء امت نے دین کی حفاظت و خدمت کے لئے ان تین شعبوں کو تین علموں میں مدون کر دیا کتاب و سنت میں تصبیح عقائد کے سلسلہ میں جو ہدایات دی گئی ہیں ان کی حفاظت و خدمت کے لئے ”علم الکلام“ مدون ہوا۔ اعمال ظاہرہ کے متعلق جو راہ نمائیاں کتاب و سنت نے دی ہیں ان کی تشریح کے لئے علم الفقہ کو مدون کیا اور اصلاح اخلاق کے سلسلہ میں جو باتیں قرآن و سنت نے بتائی ہیں ان کی تفصیلات کے لئے علم الاحسان / علم الاحلاق / علم التصوف مدون ہوا۔ ان علوم ثلاثہ میں کامل تہرک رکھنے والا ہی محقق اور کامل عالم دین کہلانے کا حقدار ہے جیسا کہ اجزائے ثلاثہ کی اصلاح کرنے والا ہی کامل دین دار کہلانے کا مستحق ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ تینوں علوم قرآن و سنت سے کوئی الگ چیز یا ان کے خلاف کوئی محاذ نہیں ہیں بلکہ یہ علوم ثلاثہ کتاب و سنت کی روح اور اس کے ثمرات ہیں جن کو توسیع علی الامتہ کے لئے مدون کیا گیا ہے۔

فخذیہ کی ضمیر کا مرجع

ورضع کفۃ علی فخذیہ

اس جلد میں کفۃ کی ضمیر کا مرجع یہ آنے والے شخص یعنی جبریل ہیں۔ فخذیہ کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ بھی جبریل ہی طرف راجع ہو ترجمہ یوں ہو گا انہوں نے اپنی دونوں ہتھیلیاں اپنی دونوں رالوں پر رکھیں۔ اس طرح سے بیٹھنا ادب کا بیٹھنا ہے اساذ کے سلسلہ ہی انداز نشست ہونا چاہیے اور اس وقت کی آمد سائل و متعلم کی حیثیت سے تھی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا مرجع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں یعنی انہوں

نے اپنی دونوں ہتھیلیاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رانوں پر رکھیں۔ اس سے ان کا مقصد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی طرف زیادہ متوجہ کرنا تھا اور یہ عرض بھی ہو سکتی ہے کہ تعمیہ کرنا یعنی اپنی شخصیت کو چھپانا اور غماط کو التباس و حیرت میں ڈالنا چاہتے ہوں جیسا کہ اور بھی کئی انداز ایسے اختیار کئے ہیں (کمہ سیاتی)،

بعض شارحین نے اگرچہ پہلا احتمال ذکر کیا ہے لیکن راجح و دوسرا احتمال ہی ہے اس لئے کہ نسائی کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ نہ حتی وضع یدہ علی رکبتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

اس حدیث میں جبریل علیہ السلام کے اپنے ہاتھ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رانوں پر رکھنے کے

تعمیہ کی کوشش

علاوہ اور بھی بہت سی باتیں جو بظاہر خلاف ادب یا عجیب سی معلوم ہوتی ہیں ان کے متعلق شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم میں نہایت عمدہ پرایہ میں واضح فرمایا ہے کہ اس موقع پر حضرت جبریل کا مطلع نظر تعمیہ کرنا، اپنی شخصیت کو چھپانے کی سعی کرنا اور لوگوں کو حیرت و التباس میں ڈالنے رکھنا تھا۔ کبھی ایسا انداز اختیار کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نو وارد صاحب غایت درجہ کے تہذیب یافتہ آداب تعلیم و تعلم سے واقف اور صاحب سکینہ و وقار ہیں۔ کبھی ایسی صورت اختیار کرتے ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ شخص دیہاتی و بددی اور آداب مجلس سے ناواقف ہے۔

شاید اسی لئے پہلے انہوں نے اپنی رانوں پر ہاتھ رکھے ہیں جو طالب علم کے لئے ادب و شائستگی کی ہیئت ہے جس سے ناظرین کو ان کے مودب و مہذب ہونے کا گمان گزرے پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک رانوں پر رکھے جو سادہ لوح و دیہاتی لوگوں کا کردار ہے مقصد یہ کہ لوگ ان کی شخصیت کے بارہ میں درجہ حیرت میں ہی پڑے رہیں۔ سلیمان تیمی کی روایت میں جو الفاظ ہیں ان سے تقریر بالامستفاد ہوتی ہے الفاظ یہ ہیں فخطلی حتی برک بین یدی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما یجلس احدنا فی الصلوۃ اس سے معلوم ہوا کہ حالت تشہد کی طرح اپنی ران پر ہاتھ رکھے اس کے بعد یہ لفظ ہیں شعر وضع یدہ علی رکبتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ لفظ صاف بتاتے ہیں کہ اپنی رانوں پر ہاتھ رکھنے کے بعد پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رانوں پر ہاتھ رکھے۔

اسی طرح سے کبھی یا رسول اللہ کہہ کر نثار دیتے جو عنوان تہذیب ہے اور کبھی یا محمدا کہہ کر پکارتے ہیں جو شان بدویت ہے کبھی شائستہ لوگوں کی طرح اہل مجلس کو سلام کہتے ہیں کبھی دیہاتی لوگوں کی طرح گردنوں پر سے پھلاندتے ہوئے آگے بڑھتے پلے آ رہے ہیں۔ کبھی سوال کرتے ہیں جو ناواقفیت کی علامت ہے کبھی جواب کی توثیق و تصویب کرتے ہیں جو عالم و مفتی کا منصب ہے۔

بالوں اور لباس کا انداز بتاتا ہے کہ مدینہ پاک کے شہری ہیں۔ کسی کا ان کی صورت کو نہ پہچاننا مسافر ہونے کی دلیل ہے۔ حتیٰ کہ تمام اطوار و ادضاع میں تعمیہ اور اخفاء کی پوری پوری کوشش کی گئی جس کا نتیجہ نکلا کہ اور تو کوئی کیا پہچانتا ان کے اصل شناسا مہبط جی مسئلہ اللہ علیہ وسلم بھی اس سر تہانکو پہچان نہ سکے مہیا کہ عمدۃ العاری وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے۔

لا یعرفہ منا احد۔ یہاں شارحین نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ دوسروں کے نہ پہچاننے کا علم حضرت عمرؓ کو کیسے ہوا؟ حافظین فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ دوسرے کی عدم معرفت کا فیصلہ حضرت عمرؓ نے اپنے ظن سے کیا ہو یا حاضرین نے صراحت یہ کہدیا ہو کہ نہ معلوم یہ کون صاحب ہیں۔ راجح یہی دوسرا احتمال ہے اس لئے کہ عثمان بن غیاث کی روایت میں یوں ہے کہ ”فَنظَرَ الْقَوْمَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ فَقَالُوا مَا نَعْرِفُ هَذَا“

یا محمد کہہ کر پکارنے کی وجہ

حضرت جبریل امین نے آنحضرت مسئلہ اللہ علیہ وسلم کو یا محمد کہہ کر خطاب کیا جو بظاہر مقام ادب کے بھی خلاف ہے اور قرآن کریم کے بھی خلاف ہے قرآن پاک میں یہ سچ لا تجعلوا دعاء الرسول بینکم وکدعاً بعضکم بعضاً۔ ایک تفسیر کی بنا پر اس کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ مسئلہ اللہ علیہ وسلم کو اس طرح سے نہ پکارا کرو جیسے ایک دوسرے کو پکاریں گے۔ بلکہ حضرت رسالت مآب کی عظمت شان کی رعایت رکھ کر خطاب کیا کرو۔ نام لے کر پکارنا ظاہر ہے کہ خلاف ادب ہے اس کے شارحین نے مختلف جوابات دیئے ہیں۔

(۱) ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ اس آیت کے نزول سے پہلے کا ہو۔

(۲) آیت پاک میں خطاب انسانوں کو ہے کدعاً بعضکم بعضاً میں ملائکہ کرام شامل نہیں ہیں۔ اس لئے جبریل اس نبی کے مخاطب نہیں۔

(۳) یا محمد بول کر غلٹی معنی مراد نہیں بلکہ وصفی معنی مراد ہے محمد دراصل صفت کا صیغہ ہے اس کا معنی ہے اہتمام و رجمہ کی حمد و ستائش کیا ہوا شخص۔ آپ مسئلہ اللہ علیہ وسلم ہی دائرہ مخلوق میں سے اس وصف کے مصداق ہیں یہی معنی مراد لے کر خطاب کیا ہے۔

(۴) انہوں نے بغرض تعمیہ و اخفاء دیدہ دانستہ نام لے کر خطاب کیا ہے (کما مر)

سوال الہام کا ربط | اس حدیث میں چار چیزوں کے متعلق سوال ہے (۱) ایمان (۲) اسلام (۳) احسان (۴) سماعت و قیامت۔ پچھلے تین سوال تو باہم مربوط ہیں اس لئے کہ یہ تین سوالات

ایک ہی حقیقت کے تین مراتب کے متعلق ہیں۔ ایک ابتدائی مرتبہ ہے (یعنی ایمان) ایک اوسط (اسلام) ایک اعلیٰ (احسان) نیز ان تینوں میں سے ہر ایک علی الترتیب کے بعد دیگرے ایک دوسرے سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ ایمان ہی ترقی کر کے اسلام بنتا ہے اور اسلام ترقی کر کے احسان بن جاتا ہے ان میں تو اچھی خاصی مناسبت اور ارتباط ہے مگر سعادت کا سوال یہاں بظاہر غیر مربوط ہے۔ اس کا احسان سے ربط معلوم کرنے کیلئے غور اور تامل کی ضرورت ہے۔

شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم میں اور اپنے امالی موسومہ بفضل اللہ الباری میں یہ اہم سوال خود ہی اٹھایا ہے پھر اس کے جواب میں اپنی عظمت شان کے لائق ارتباط کی بے نظیر تقریر فرمائی ہے پورا حظ حاصل کرنے کے لئے تو ان مآخذین کی طرف مراجعت کریں۔ البتہ اس کا حاصل دلہاں۔ یہاں بیان کیا جاتا ہے

احسان کا مقابل سے ربط | دیکھنا یہ ہے کہ تخلیق عالم کا مقصد کیا ہے اگر غور کیا جائے تو ہر شخص بخوبی معلوم کر سکتا ہے کہ یہ آسمان وزمین اور ان کے درمیان سب کچھ انسان کے لئے

پیدا کیا گیا ہے ہر چیز انسان ہی کے کام آتی ہے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتے ہیں

الم تر ان الله يخلق لكم ما فى السموات وما فى الارض سورة لقمان آیت ۲۱ و ۲۲ کو ع ۱۳

دوسری جگہ فرمایا:

هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا (بقرة آیت ۲۹ و ۳۰ کو ع ۲)

وہ ایسی (قادر و محسن) ذات ہے جس نے تمہارے لئے ان تمام چیزوں کو پیدا کیا جو زمین میں ہیں۔

اس قسم کی تصریحات بے شمار ہیں ان سے یہ بات تو بالکل واضح ہو گئی کہ سب کچھ انسان کے لئے ہے۔ یہ سب چیزیں انسان کے کام آتی ہیں لیکن انسان ان میں سے کسی کے کام کا نہیں اس کے نہ ہونے سے کسی چیز کا بھی کچھ نہیں بگڑتا پھر سوچنا ہے کہ انسان کو کس لئے پیدا کیا۔ کسی مخلوق کے کام کا جب یہ نہیں ہے تو اس کی پیدائش کا مقصد عبادت خالق کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے قرآن پاک میں ہے۔

وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون (سورہ ذاریات آیت ۵۶ و ۵۷ کو ع ۳)

میں نے تو انسانوں اور جنوں کو صرف اس لئے پیدا کیا تاکہ وہ میری عبادت کیا کریں۔

حاصل یہ ہوا کہ تخلیق عالم اور اس کے تمام غایات انتظام کا اصلی مقصد عبادت ہے باقی جملہ کائنات یا تو اس کے مبادی ہیں یا اثرات۔

قاعدہ یہی چل رہا ہے کہ جب کوئی چیز اپنے کمال کی حد تک پہنچ جاتی ہے تو اس کے زوال کا وقت آ جاتا ہے کھیتی جب اپنی منازل مختلفہ میں سے گذرتی ہوئی حد کمال تک پہنچ جاتی ہے تو اس کے صرف کاٹنے کا پروگرام ہی رہ جاتا ہے اسی طرح سے جب تخلیق عالم کا اصلی مقصد یعنی عبادت اپنے انتہائی عروج و ارتقار پر پہنچ جائے گا۔ اس کے زوال کی انتظار پیدا ہو جانا معمول کے مطابق ہے۔

احسان نام ہے کمال عبادت کا، اور اکمل العابدین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رئیس المحسنین ہیں آپ کے احسان سے زیادہ تو کیا برابر درجہ کے احسان کا بھی تصور نہیں کیا جاسکتا اس لئے فطرۃ سوال عن الاحسان کے بعد طبیعت میں یہ سوال اُٹھتا ہے کہ یہی مقصد آخرت میں عالم تھا جو پورا ہو گیا اب اس کے اکٹھرنے اور ختم ہونے کا وقت کون سا ہوگا۔ جیسے جلسہ میں تمام مقررین کی تقریریں ختم ہونے کے بعد پنڈال اکٹھرنے کا ہی موقع ہے۔

جلسہ گاہ اور پنڈال کے طرح طرح کے ساز و سامان دیکھ کر ایک ناواقف نو وارد یہ سوال کرے گا کہ یہاں کیا ہوگا۔ اس سے کہا جائے گا کہ یہاں تقاریر ہوں گی۔ پھر سوال کرے گا کہ کس کس عالم کی توجو بنا کہا جائے گا کہ فلاں فلاں عالم تقریر فرمائیں گے۔ مقصد جلسہ کے متعلق اس قسم کے سوالات کرنے کے بعد اگر وہ یہ پوچھے کہ جلسہ کب تک ختم ہو جائے گا اور پنڈال وغیرہ کب تک لپیٹ لئے جائیں گے۔ تو اس کا یہ سوال بالکل مناسب اور مرتبط اور ترتیب طبعی کے عین مطابق ہوگا بالکل یہی حیثیت احسان کے بعد سوال عن الساعت کی یہ سوال گذشتہ سوالات کی طرح بالکل مناسب اور مرتبط اور ترتیب طبعی کے مطابق ہے۔

البتہ ایک سوال باقی رہ جاتا ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے عبادت کی تکمیل ہوگئی تو آپ کے بعد یہ عالم کیوں باقی رکھا گیا، چاہیے تو یہ تھا کہ اسی وقت آپ کے ساتھ ساتھ اٹھا لیا جاتا۔

اس کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تکمیل عبادت دو طرح سے ہے ایک کیفیت کے اعتبار سے دوسرے کیت کے اعتبار سے۔ کیفیت کے لحاظ سے تو عبادت کے مراتب کمالات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہو گئے۔ لیکن کیت دعداد و کثرت عابدین کے اعتبار سے ابھی تکمیل عبادت کا کام باقی ہے۔ جب دنیا کا بر گھر اسلام کی روشنی سے منور ہوگا۔ کونے کونے میں پہچہ پہچہ پر اسلام پھیل جائے گا۔ جس کا ظہور زیادہ تر حضرت مہدی کے دور میں ہوگا، تو چونکہ اس وقت کما وعدہ ابھی تکمیل عبادت ہو چکی ہوگی اور اس وقت اس عالم کے پٹنے کا وقت آجائے گا۔

حضرت شیخ الاسلام کی یہ تقریر انیق امام ربانی قاسم الخیرات والعلوم حضرت مولانا محمد تسم صاحب

ناز تو ہی کی تصانیف سے ماخوذ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ قاسمی علوم و معارف کو کا حق سمجھ کر آپ سے بہتر تعبیر کرنے

تفسیر اسلام

والا اور چمکانے والا شاید ہی کوئی ہو۔

مشکوٰۃ شریف کی اس زیر نظر روایت میں سب سے پہلا سوال اسلام کے متعلق ہے۔ اس حدیث میں تعریف اسلام میں پانچ امور ذکر کئے گئے ہیں۔ (۱) شہادت توحید و رسالت۔ (۲) اقامت الصلوٰۃ۔ (۳) ایتاء الزکوٰۃ۔ (۴) صیام رمضان۔ (۵) حج بیت اللہ شریف۔ اس سوال کے جواب میں الفاظ مختلف وارد ہوئے ہیں۔ بعض روایات میں زیادہ امور کا ذکر ہے بعض میں کم۔ اس اختلاف کا منشاء اختلاف فی الضبط ہے۔ بعض رواۃ پوری تفصیل کو ضبط کر سکے۔ بعض نے کم امور کو ضبط کیا۔ بعض کو سب یاد رہیں بعض کو بعض کا ذہول و نسیان ہو گیا۔

اس جواب کے الفاظ کچھ بھی ہوں اس سے اتنی بات واضح ہو گئی کہ اسلام اطاعت ظاہرہ کا نام ہے۔ اگرچہ اس کے معنی و معجم ہونے کے لئے تصدیق قلبی شرط ہے۔ تعریف میں جتنے امور بھی مذکور ہیں۔ سب اعمال ظاہرہ کے قبیل سے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ اعضاء و جوارح پر طاعت کے آثار نمایاں ہوں ہر قسم کی طاعت اپنے اپنے درجہ میں ہونی چاہیئے۔ طاعات واجبہ و جوبی درجہ میں، طاعات نافلہ استجابی درجہ میں۔

یہ مطلب نہیں کہ اسلام صرف انہی پانچ امور سے مکمل ہو جاتا ہے کسی اور طاعت کی ضرورت نہیں۔ ان پانچ کے ذکر پر اکتفاء محصور کیئے نہیں ہے۔ واقعی یہ سب طاعات سے اہم اور رکنیت کا مقام رکھنے والی ہیں۔ ان پانچ میں سے ہر عمل ایسا ہے جو اعمال کی ایک مستقل قسم کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ اعمال کی تمام انواع کا ایک ایک فرد ذکر کر کے اشارہ فرما دیا کہ ہر نوع اور ہر شعبہ کے اعمال میں شریعت کی مکمل اتباع و انقیاد کا نام اسلام ہے۔

اسلامی امور دو حال سے خالی نہیں۔ قولی ہوں گے یا غیر قولی۔ پھر غیر قولی دو حال سے خالی نہیں فعلی ہوں گے یا تسک۔ فعلی وہ جن میں کچھ کرنا پڑے۔ تسکی وہ جن میں کچھ چھوڑنا پڑے پھر فعلی تین حال سے خالی نہیں۔

۱) محض بدن سے تعلق رکھنے والے اعمال (۲) محض مال سے تعلق رکھنے والے اعمال (۳) وہ اعمال جن کا تعلق بدن اور مال دونوں سے ہے۔ اس طرح اعمال کی کل پانچ قسمیں بن گئیں۔ (۱) قولی اعمال (۲) تسکی اعمال (۳) محض بدنی اعمال (۴) محض مالی اعمال (۵) وہ اعمال جن کا تعلق بدن اور مال دونوں سے ہے۔

پہلی قسم میں سے شہادت ذکر کر کے بتا دیا کہ تمام قولی اعمال پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کے مطابق ہونے چاہئیں۔ دوسری قسم میں سے روزہ کو ذکر کر دیا۔ روزہ۔ ترک ثلاثہ کا نام ہے۔ تیسری قسم میں سے نماز کا ذکر کیا۔ چوتھی قسم میں سے زکوٰۃ کو ذکر کر دیا۔ پانچویں قسم میں سے حج کا ذکر کر دیا گیا۔ اس طرح ہر قسم میں سے ایک ایک ذکر کر کے اشارہ فرما دیا کہ تمام انواع اعمال کی اصلاح کرنے سے ہی اسلام کامل ہوتا ہے۔

الاسلام کی تعریف میں مصدر استعمال نہیں کیا گیا اس کی جگہ اُن (نا صہ مصدریہ) اور فعل لایا گیا ہے یعنی شہادت ان لا اله الا الله اور اقامت الصلوٰۃ کے الفاظ استعمال کرنے کی بجائے ان تشبہ و تعمیم وغیرہما الفاظ استعمال کئے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اور فعل مل کر اگرچہ مصدر کا ہی معنی دیتا ہے تاہم دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ ان اور فعل زمانہ استقبال پر دلالت کرتا ہے۔ مصدر اس دلالت سے خالی ہے اور یہاں استقبال کا معنی مقصود ہے ملا علی قاری نے یہ توجیہ اختیار فرمائی ہے کہ مصدر کی بجائے ان تشبہ و تعمیم و ان تصوم وغیرہ لاکر اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ صرف علم و معرفت ان امور کی پیدا کرنا کافی نہیں بلکہ اصل مقصود یہ ہے کہ آپ ان امور کو اپنے عمل میں لائیں اور ان کو قوت سے فعلیت کی طرف نکالیں۔

صیغ مضارع استمرار تہجدی پر دلالت کرتے ہیں ان سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ان ارکان خمسہ میں اپنی اپنی حالت کے مطابق دوام و استمرار مطلوب ہے توحید میں تواستمرار دائم مطلوب ہے نماز میں اس سے کم (روزانہ پانچ وقت ادا ہوتی ہے، روزہ و زکوٰۃ میں اس سے بھی کم (دک سال میں) اپنے موقع پر ادا کئے جائیں، حج میں صرف یہ کہ عمر میں ایک مرتبہ ادائیگی کا التزام کیا جائے۔

ان تشبہ وغیرہ میں خطاب غیر معین ہے یعنی اس کا مخاطب ہر وہ شخص ہے جس تک یہ بات پہنچے اور جو بھی اس کو سنے۔ فجبنا لہ يسأله ویصدقہ کسی چیز کا سبب نہ جاننے کی وجہ سے اس کو دیکھ کر قلب میں جو حالت پیدا ہوتی ہے اس کو تعجب کہتے ہیں۔ یہ سائل وارد اس واقعہ میں وہی ناموس مبارک ہیں جو بحیثیت سفیر ان جوابات کی تمام تفصیلات اللہ رب العزت کی طرف سے لائے ہیں۔ ان کی تصدیق و تصویب کا مطلب یہ ہے کہ یہ جوابات ان تفصیلات کے مطابق ہیں جو قبل ازیں پیش کر چکا ہوں اس حیثیت سے یہ توثیق باعث تعجب نہیں لیکن ماضی میں مجلس کو چونکہ ابھی اس وارد کے جبرئیل امین ہونے کا ہی علم نہ تھا اس لئے صدق کہنے پر تعجب، بجا ہے اس لئے کہ سوال کرنا ظہری حالات کے اعتبار سے اس بات کا قرینہ ہے کہ اس سوال کا جواب ان کو معلوم نہیں اور تصدیق کرنا باظہر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ جواب اس کیفیت سے پہلے ہی ان کے علم میں ہے۔ صدق کہنے کا عام طور پر مقصد یہ بتانا ہوتا ہے کہ میرے علم کی روشنی میں یہ جواب نفس الامر اور واقعہ کے مطابق ہے۔ ان کے جبرئیل ہونے کا علم حاصل ہونے تک اس تصدیق پر تعجب ہونا ہی چاہیئے تھا۔

ایمان اور ایمانیات کی کچھ وضاحت

حضرت جبرئیل علیہ السلام کے سوالات میں سے ایک سوال ایمان کی حقیقت پوچھنا ہے ایمان کی اصل حقیقت تو یہ ہے کہ جو باتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعی اور بدیہی طور پر ثابت ہیں ان کو دل سے بچا ماننا جس کا

حاصل یہ ہے تمام ضروریات دین میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرنا ضروریات دین بہت سی ہیں اس جواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کے اہم ضروریات کی تعیین فرمادی ہے مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام باتوں پر یقین رکھنا ایمان ہے جن میں سے اساسی ایمانیات یہ ہیں (۱) اللہ تعالیٰ پر یقین (۲) ملائکہ پر یقین (۳) آسمانی کتابوں پر یقین (۴) حق تعالیٰ کے رسولوں پر یقین (۵) قیامت کا یقین (۶) تقدیر کا یقین ان ایمانیات کی تفصیلات علم الکلام کی ذمہ داریاں ہیں۔ یہاں ان میں سے صرف چند نکات کی وضاحت پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اصول ایمانیات میں اصل اول ایمان باللہ ہے۔ اس میں باری تعالیٰ کے وجود ربوبیت کا توحید ذات۔ تفرید صفات، وجوب وجود، تمام صفات کمالیہ سے انصاف اور تمام شوائب نقص و مردوث سے تنزیہ و تقدس کو دل سے مان لینا داخل ہے۔

یہاں دو مسئلے الگ الگ ہیں۔ ایک وجود باری، دوسرا توحید باری۔ وجود باری ماننے کا مطلب یہ ہے کہ تمام عالم ممکنات کو پیدا کرنے والی ایک ذات ہے جو واجب الوجود ہے ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی اور توحید کا معنی یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک اللہ تعالیٰ ہیں۔ دونوں مسئلوں پر تفصیلی بحث علم الکلام میں ہوتی ہے حقیقت یہ ہے کہ کائنات کا ذرہ ذرہ وجود باری تعالیٰ کی دلیل ہے۔

ففی کلّ مشئى له آية تدلّ علی انّہ واحد
چنانچہ کائنات میں سے جس چیز کو بھی لے لیں وہ ممکن اور حادث ہے واجب اور متمتع نہیں عقلی قاعدہ ہے کہ ہر حادث کے لئے محدث اور موجب ضروری ہے۔ ہر چیز کی حالت حادث کہہ رہی کہ میرا محدث تلاش کرو کیونکہ موجود بغیر موجب کے نہیں ہو سکتا ہے۔ وہ موجب یا واجب ہو گا یا متمتع یا ممکن متمتع ہو نہیں سکتا۔ جس کا اپنا وجود نہ ہو وہ دوسرے کو وجود کیسے دے سکتا ہے ممکن اس لئے نہیں کہ وہ خود حادث ہے اسے خود کسی محدث کی ضرورت ہے۔ پھر اس کا محدث تلاش کرنا ہو گا اس طرح سے تسلسل لازم آئے گا کسی جگہ آخر کار ماننا پڑے گا کہ اس کا محدث واجب ہے۔ خواہ اولاً مان لویا آخر میں۔ اور توحید باری پر تو خود فلاسفہ نے بھی دلائل پیش کئے ہیں کہ تعلق جبار محال ہے اور یہاں ان دلائل کی تفصیل کا محل نہیں۔

۲۔ ایمان بالملائکہ
فرشتوں کا وجود ضروریات دین میں سے ہے اس کا انکار کفر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ ایک ایسی مخلوق پیدا فرمائی ہے جن کا تعلق نور سے ہے۔ یہ اللہ کے سفراء اور مکرّم ہیں۔ ایسے عبادت گزار ہیں جو کبھی نافرمانی نہیں کرتے اللہ تعالیٰ نے تکوینی انتظامات ان کے پُردہ کئے ہیں مختلف صورتوں میں متشکل ہو سکتے ہیں ان میں سے جن کا ثبوت تعیین سے ہے۔ جیسے جبریل، میکائیل، اسرافیل، اور عزرائیل ان پر ایمان اسی تعینی نوعیت سے ضروری ہے۔ اور جن کا نام معین نہیں ہے ان پر صرف اجمالی

ایمان کافی ہے۔

جو بات عقلاً ممکن ہو اور غیر صادق اس کے وقوع کی خبر دے اس کے ماننے میں صحیح العقل کو تامل نہیں ہو سکتا۔ دلائل صحیح کی روشنی میں ثابت ہے کہ لسان نبوت صدق کے اعلیٰ ترین مقام پر فائز ہوتی ہے لہذا کتاب و سنت کی نصوص متواترہ سے وجود ملائکہ ثابت ہونے کے بعد اس کے انکار کی کیا گنجائش ہو سکتی ہے یہی حال وجود شیاطین کا ہے۔

وجود ملائکہ عین حکمت ہے۔ واقعات و حقائق کی روشنی میں بھی فرشتے اور شیطان کے وجود میں کئی قسم کا استبعاد نہیں بلکہ عین حکمت و مصلحت ہے اس لئے کہ انسان کے

جسم میں حرارت، برودت، رطوبت و بیہوشی کے آثار مختلفہ دیکھ کر حکمائے طبعیین نے فیصلہ کیا کہ یہ مختلفہ التأثير عناصر سے مرکب ہے جو بدن میں اس طرح سے مختلط ہیں کہ نظر ایک دوسرے سے تمیز نہیں کر سکتی۔ انہوں نے یہ بھی فیصلہ کیا کہ جو عناصر جسم میں منتشر ج ہیں ان میں سے ہر ایک کے لئے ایسا مستقل خزانہ ہے جس میں دوسرے کی آمیزش نہیں جس کو کرہ ناکرہ ہوا۔ کرہ مار اور کرہ تراب کہا جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح سے ارباب حکمت ایمانیہ عام نفوس الانانیہ میں سے ہر نفس میں جب یہ دیکھا کہ اس میں میلان خیر بھی ہے۔ میلان شر بھی۔ رغبت طاعت بھی ہے۔ رغبت معصیت بھی تو یہ فیصلہ کیا کہ انسان میں خیر و شر، طاعت و معصیت دونوں قسم کے مادے و عناصر موجود ہیں جو مخلوط و غیر متمیز طور پر اس میں پائے جاتے ہیں۔ نظام جہانی پر قیاس کرتے ہوئے یہاں بھی نظر یہ ہے کہ جو دو مادے نفوس الانانیہ میں ملے جلے ہیں ان میں سے ہر ایک کا ایسا مستقل جدا خزانہ بھی ہونا چاہیے جس میں دوسرے کا اختلاط نہ ہو چنانچہ حکمت الہیہ سے خیر و طاعت محض کا ایک مستقل غیر مخلوط خزانہ وجود میں آیا۔ جس کو فرشتہ کہتے ہیں جن کے متعلق ارشاد ربانی ہے لا یعمصون اللہ ما امرہ و یفعلون ما یؤمرون اسی طرح سے شر و معصیت کا الگ مستقل خزانہ پیدا فرمادیا گیا جس کو شیطان کہتے ہیں اے جس کے متعلق فرمایا وکان الشیطان لریہ کفورا۔

۲۔ ایمان بالکتاب متعلقات ایمان میں سے کتب الہیہ بھی ہیں۔ حق تعالیٰ نے معلین کا ملین یعنی انبیاء علیہم السلام میں سے بعض پر اپنی مقدس کتابیں اور پاک صحیفے نازل فرمائے جو اللہ کے

بندوں کے لئے نصاب ہدایت تھے۔ ان میں سے جن کتب و صحائف کا ثبوت طرق صحیح سے ہو گیا ہے ان پر ایمان لانا ضروری ہے مثلاً تورات، انجیل، زبور اور قرآن مجید یہ تو بڑی بڑی کتابیں ہیں جن کا ثبوت بطور

لے۔ یہ تقریر فتح الملہم ص ۱۶۵/ج ۱ سے ماخوذ ہے جس کو شیخ الاسلام نے امام ربانی قاسم الخیرات نافو لوی قدس سرہ کے بعض مصنفات کی روشنی میں تحریر فرمایا ہے۔

ضرورت و قطعیت کے ہے۔ صحف ابراہیم و موسیٰ کا ذکر بھی قرآن پاک میں ہے۔ ان سب کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ یہ سب کتابیں اللہ تعالیٰ نے انہیں سب بحق تمہیں پہلی کتب میں تبدیل و تعریف ہو گئی تھی آخری کتاب قرآن پاک تعریف سے محفوظ ہے گہ پہلی سب کتابیں منسوخ ہیں۔ قرآن پاک ان کے لئے ناسخ ہے۔

تحقق ایمان کے لئے اللہ کے رسولوں و پیغمبروں کو بھی ماننا ضروری ہے اس طرح سے کہ حق جل شانہ نے جتنے نبی اور رسول بھی بھیجے ہیں سب بحق ہیں جن حضرات کے نام و تفصیلات دلائل سے معلوم ہو گئے ہیں ان پر بالیقین ایمان لانا ضروری ہے جن کے نام معلوم نہیں ہو سکے ان پر اجمالاً ایمان لانا کافی ہے۔

ضرورت نبوت

انسان نام ہے روح اور جسم کے مجموعہ کا۔ اس لئے اس کو صحت مند اور کامل بھی کہا جاسکتا ہے جبکہ دونوں جزوں میں صحت و کمال موجود ہو حق تعالیٰ نے جسم کی نشوونما کے لئے مختلف قسم کی غذائیں پیدا فرمائی ہیں۔ امراض لاحق ہونے کی صورت میں دوائیں پیدا فرمائی ہیں نیز اس کی تزئین و جمیل کے لئے طرح طرح کے سامان پیدا فرمائے ہیں جب جسم کے بقا و ارتقاء کے لئے بلب سامان پیدا فرمائیے ہیں تو انسان کے جزو اشرف یعنی روح کو اپنی رست سے کیسے محروم فرماتے۔

جسم مرکب ہے اور روح اس کے لئے کرشمہ ساز رکب ہے یا یوں کہیے کہ اصل مغز روح ہے جسم بمنزلہ بادام کے پھلکا کیسے اس لئے روح توجہ و غایت کی زیادہ مقدار ہے اس کی نشوونما اور ترقیات اور زیب و زینت کے لئے زیادہ غذاؤں و دواؤں و سامان آرائش کا انتظام کرنے کی ضرورت ہے۔

ہر چیز کی غذا و دوا اس کی شایان شان ہوتی ہے۔ کشف چیز کی اغذیہ و ادویہ بھی کشف ہوں گی اور لطیف چیز کی لطیف۔ ظاہر ہے کہ روح لطیف ترین چیز ہے جس کی حقیقت کا سمجھنا بھی انسان کے بس کی بات نہیں جیسا کہ فرمایا قل الروح من امر ربی وما ادیتہم من العلم الا قلیلاً۔ جسم کشف ہے اس کی غذا و دوا بھی کشف ہے اس لئے مفید و مفرد و غذا میں تمیز کرنے اور معرفت مقدار و غیرہ کے لئے انسانی تجربہ کافی ہے۔ انسانوں میں سے ایک مخصوص طبقہ اپنے تجربات سے ان کی ضروری تفصیلات فراہم کرنے میں کامیابی حاصل کر لیتا ہے جن کو اطباء کہا جاتا ہے ان کی ہدایات کی اتباع کرنا تحفظ جسم کے لئے ضروری ہے۔ لیکن لطافت روح کی وجہ سے اس کی غذاؤں اور دواؤں کا ادراک اور مفید و مفرد کا تمیز اور ان کی مقداروں کی پہچان کے لئے انسانوں کا تجربہ کافی نہیں۔ ان امور کا علم اسی ذات پاک کو ہو سکتا ہے جو حقیقت روح کو جاننے میں مشغول رہے وہی رہنمائی فرما سکتے ہیں۔

کہ اس کی غذا کیا ہے اور دوا کیا۔ اس کی ترقی کس چیز سے ہے۔ منزل کس چیز سے۔ راحت کس چیز سے ہے۔ تکلیف کس بات سے۔ اس لئے رب الریح نے خود ہی انسانوں کے ایک مخصوص طبقہ کو اس کام کے لئے منتخب فرمایا کہ اس کو غذاؤں اور دواؤں کی تفصیلات کے علم سے آگاہ کرے اور وہ طبقہ آگے عام انسانوں کو اس کی تعلیم دے۔ تاکہ عام لوگ ان کی اتباع کر کے کمال روحانی حاصل کریں۔ اس سے معلوم ہوا کہ کمال انسانی کے لئے اہم ترین ضرورت ان روحانی اتباع کا وجود ہے۔ انہی روحانی اطباء کو حضرات انبیاء علیہم السلام کہا جاتا ہے۔ جن کا وجود انسان کے لئے رحمت عظیمہ ہے۔ ان کی تعلیم کی اتباع کئے بغیر انسان صحیح انسان نہیں بن سکتے۔ یہ طبقہ انسانیت کا محسن اعظم ہے۔ تکمیل انسان کے لئے حق تعالیٰ ان کو خود ایسا علم عطا فرماتے ہیں جو یہ علم ہے تمام اخلاط سے پاک ہوتا ہے۔

۵۔ ایمان بالیوم الآخر | اس سے مراد قیامت کا دن ہے۔ اس لئے کہ یہ آخر آیام دنیا ہے۔ اس کے متعلق یہ اعتقاد رکھنا مسلمان ہونے کے لئے ضروری ہے کہ قیامت آئے گی۔ تمام جسموں کو دوبارہ جوڑ کر ان سے ارجح کا تعلق کامل کر کے حساب کے لئے ان کو میدان محشر میں جمع کیا جائے گا پھر حسب اعتقاد اعمال جنت یا دوزخ میں جانا ہوگا۔ غرض کہ قیامت کی ان تمام تفصیلات کو مانے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی ہیں۔

۶۔ ایمان بالقدر | تقدیر کا مسئلہ بھی ضروریات دین میں سے ہے۔ اس کو مانے بغیر بھی آدمی مومن نہیں ہو سکتا ہے۔ یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ تمام واقعات و حوادث کے وقوع سے قبل ہی حق تعالیٰ ہر بات کا علم ازلی رکھتے ہیں۔ سب باتیں لوح محفوظ میں مکتوب ہیں جو کچھ ہو رہا ہے۔ اسی نقشہ علم کی مطابقت ہو رہا ہے۔ بندوں کے تمام اختیاری اعمال کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہیں خواہ نیک ہوں یا بد۔ بندوں کو اتنا اختیار دیا ہے جس نے وہ اپنے اعمال کا کسب کر سکتے ہیں غنق اعمال کی قدرت ان میں نہیں ہے۔ یہ مسئلہ دقیق و عمیق ہے اس میں بہت سے فرقے پیدا ہو گئے ہیں۔ اس کی تفصیل انشاء اللہ عنقریب باب الایمان بالقدر میں کی جائے گی۔

احسان کا لغوی معنی | جبریل امین کا تیسرا سوال احسان کے متعلق ہے۔ شامیین حدیث نے احسان کو تشریح بڑی اہمیت سے کی ہے واقعی یہ مستحق اہمیت ہے بھی کیونکہ احسان کا مال تکمیل عبادت ہے۔ یہاں بطور اختصار احسان کا لغوی و اصطلاحی معنی بیان کیا جاتا ہے۔

احسان کا لغوی معنی | احسان باب افعال کا مصدر ہے اس کا مجرد حزن ہے۔ اس کا استعمال در طرح سے ہوتا ہے (۱) کبھی متعدی بنفسہ ہوتا ہے کہا جاتا ہے اَحْسَنْتُ اشْئاً اِی

اَتَقَنَنْتُہُ یَا حَسَنُہُ رَکَمَلْتُہُ یعنی میں نے اس چیز کو مضبوط اور حزن و کمال والا کر دیا۔ (۲) کبھی متعدی بغیر ہوتا ہے کہا جاتا ہے۔ اَحْسَنْتُ اِلٰی ضَلٰوْنِ اِی اَوْصَلْتُ اِلَیہ النِّفْعَ۔ میں نے اس پر احسان کیا اور

اس تک نفع پہنچایا نہ ہر یہ ہے کہ یہاں پہلا معنی مُراد ہے یعنی عبادت میں پتھگی، کمال اور حسن پیدا کرنے کا اہتمام کرنا۔
اصطلاحی معنی | اس کی دو شرحیں زیادہ مشہور ہیں۔

۱۔ حافظ ابن حجرؒ کی شرح | شیخ الاسلام حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فتح الباری میں جو شرح کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جواب میں دو حالتوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے اس نے حالت مقام مشاہدہ ہے کہ یوں عبادت کرے کہ دل کی آنکھوں سے معبود پاک کا مشاہدہ کر رہا ہے یہ دھیان اس قدر غالب ہو کہ گویا ظاہری آنکھوں سے اس کو دیکھ دیکھ کر عبادت کر رہا ہے۔ اس حالت کی طرف اشارہ کیا ہے کانتک تراه میں۔ دوسرے درجہ کی حالت مقام مراقبہ ہے یعنی دل میں یہ استحضار پورے طور پر ہے کہ حق تعالیٰ اس پر مطلع ہیں اور اس کے سبب غل کو دیکھ رہے ہیں۔ اس کی طرف اشارہ ہے فان لم تکن تراه فانہ یراک میں یہ دونوں حالتیں اللہ تعالیٰ کی معرفت اور خشیت کا شرع میں عمارت بن تعقاع کی رفات میں یہ لفظ میں ان تخیلی اللہ کانتک تراه۔

دنیا میں ظاہری آنکھوں سے رویت باری تعالیٰ کا وقوع نہیں ہوگا اسی لئے کلید تشبیہ کانت استعمال کیا گیا ہے۔ مشاہدہ سے مُراد ظاہری آنکھوں سے دیکھنا نہیں ہے بلکہ دل کی نگاہ سے دیکھنا اور اس کا یقین کرنا ہے۔ مطلب مشاہدہ کا یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا علم یقین اور باطنی آنکھوں سے دیکھنا قلب پر اثنا مستولی اور غالب ہو کہ گویا حتیٰ آنکھوں سے اے دیکھ رہا ہے جب دل پر کسی چیز کا یقین پورن قوت سے چھا جاتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ کُلّی آنکھوں یہ چیز نظر آرہی ہے۔

پہلی حالت میں اخلاص، حضور قلب، خشوع و خضوع اور فراغ قلب عبادت میں زیادہ ہوگا دوسری حالت میں اس سے کم درجہ کا ہوگا۔

۲۔ علامہ نوویؒ کی شرح | امام نوویؒ نے جو شرح کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عبادت میں آداب، خشوع و خضوع کی رعایت اس انداز سے کر دجیسا کہ اپنے معبود کو دیکھ کر عبادت کر رہے ہو کوئی درباری جب بادشاہ کے سامنے اس کو دیکھ کر اس کی خدمت کر رہا ہو تو خدمت میں جن آداب و تعہدات کا مظاہرہ کرے گا وہ بالکل ظاہر ہے۔ یونہی جب مولیٰ کریم کو دیکھنے کی حالت میں عبادت کرے گا تو مراعات آداب و خشوع و خضوع میں درجہ کمال تک پہنچے گا۔ یہی مطلوب ہے کہ عبادت اس انداز سے کیا کر دے دو الگ الگ حالتوں کی

۱۔ عمدۃ القاری ص ۲۸۸/ج ۱۔ فتح الباری ص ۱۲۰/ج ۱

۲۔ ص ۱۲۰/ج ۱۔ مکتبہ من شرح المسند لندوی ص ۲۸/ج ۱

طرف اشارہ مقصود نہیں۔

اس پر یہ سوال پیدا ہو سکتا تھا کہ دنیا میں حق تعالیٰ کو دیکھنا تو خلاف واقع ہے پھر یہ تصور کیسے ہو سکتا ہے کہ ہم دیکھ کر اس کی عبادت کر رہے ہیں اس کا جواب فان لم تکن تراه فانہ یراک میں دیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ تو اس کو نہیں دیکھ رہا تب بھی احسانی کیفیت عبادت میں ہوتی چاہیے اس لئے کہ وہ تو تم کو بہر کیف دیکھ رہا ہے۔ جب عبادت کے وقت تو اس کو دیکھو وہ تجھ کو دیکھے تو رعایت آداب کا منشا و باعث تمہارا اس کو دیکھنا نہیں بلکہ اس کا تمہیں دیکھنا ہے اور یہ بات بہر صورت حاصل ہے اس لئے عبادت کا حسن و کمال ہر حالت میں ہونا چاہیے۔ تقدیر حدیث یوں ہوگی۔ فان لم تکن تراه فانہ یراک علی احسان العبادۃ فانہ یراک۔

مطلب یہ ہے کہ ہر عبادت میں اس استحضار سے خشوع، خضوع، حضور قلب، ظاہری و باطنی آداب کی رعایت کا درجہ کمال پیدا کر دو۔ عبادت سے مراد صرف نماز ہی نہیں بلکہ اس میں ہر عبادت و طاعت داخل ہے۔ نماز، ذکر و شغل، تلاوت، تعلیم، مطالعہ عز و شک، ہر نیکی میں یہی کیفیت مطلوب ہے۔

بعض صوفیہ کی شرح اور اس کی تردید | بعض جاہل صوفیہ نے احسان کے متعلق حدیث کے اس جملہ کی شرح میں کہا ہے کہ اس میں مقام محمود و نثار کی طرف

اشارہ ہے مطلب یہ ہے کہ اگر تو مٹ جائے اور فنایت کا یہ مرتبہ حاصل کر لے کہ گویا تو موجود ہی نہیں تو تو حق تعالیٰ کو دیکھ سکے گا۔ تیرا اپنا وجود ہی رویت سے مانع ہے یہ لوگ لم تکن کو ان شرطیہ کی شرط قرار دیتے ہیں اور تراه کو اس کی جزاء۔ تقدیر یہ فان لم تکن ای فان لم تصر شیاء و ذلالت۔ ترجمہ یوں ہوگا اگر تو نہ ہے تب تو اس کو دیکھ سکے گا۔ اس میں شک نہیں کہ عبدیت اور فنایت انسان کے لئے اعلیٰ ترین مقام ہے۔ یہی غایت زلیست ہے اس پر عجیب و غریب ثمرات کا ترتب ہوگا کما تیل گشتگان خنجر سلیم را۔ ہر زمان از غیب جانے دیگر است۔ حافظ شیرازی کہتے ہیں۔

میان عشق و مشعوق بیچ حامل نیست حافظ تو خود عجب خودی از میان برخیز۔ واقعی خودی اور اپنے وجود پر نظر ہی وصول و مشاہدہ معبود مانع ہے لیکن اس مقام میں حدیث کے اس جملہ کا مطلب بیان کرنا انتہاء درجہ کی نادانیت کی علامت ہے۔

اولاً اس لئے کہ اس مطلب کی صورت میں تراه ان شرطیہ کی جزاء ہے اور لم تکن شرط ہے۔ ان شرطیہ شرط و جزاء کو جزم دیتا ہے اور حالت جزمی میں مضارع کے آخر سے حرف علت گر جاتا ہے تراه کی بجائے تراه ہونا چاہیے تھا۔ حالانکہ اس حدیث کی کوئی روایت بھی بغیر الف کے نہیں ہے خلاف قیاس ہونے پر معمول کرنے کی کوئی ضرورت داعی نہیں۔

ثانیاً۔ اس لئے کہ اس صورت میں بعد میں فائدہ یراک کہنا بالکل بے ربط و بے سود ہو جاتا ہے اس کا کوئی معقول مطلب نہیں بنتا۔

ثالثاً اس لئے کہ اس حدیث کی بعض روایات میں ”ان لم تکن“ کی بجائے ”ان لاتراء“ وغیرہ قسم کے الفاظ ہیں جن میں نفی کون کی بجائے رویت پر داخل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگرچہ تو اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتا تب بھی احسان پر قائم و دائم رہ۔ اس لئے کہ وہ تو ہر حال دیکھتا ہے۔ یہ روایات صوفیاء کے بیان کردہ اس مطلب کی گنجائش ہی نہیں رکھتیں۔

رابعاً یہ کہ اگر کسی کو بالمعنی المصطلح مقام فنا حاصل ہو جائے تب بھی رویت بالبصرہ تو دنیا میں رہتے ہوئے حاصل ہوگی جیسا کہ حدیث مسلم میں ہے واعلموا انکم لن تروا ربکم حتی تموتوا۔ اور یہاں رویت سے مراد مشاہدہ بالمعنی المصطلح نہیں بلکہ آنکھ سے دیکھنا مراد ہے ورنہ کان لانے کی ضرورت نہیں تھی تو یہ بات کیسے صادق آئے گی کہ اگر تو نہ رہے (مقام فنا حاصل کر لے) تو اس کو دیکھ لے گا۔

تعیین قیامت | جبریل امین علیہ السلام نے جو تھا سوال یہ کیا کہ فاخبرنی عن الساعة۔ اب مجھے قیامت (کی تعیین تاریخ) کے متعلق خبر دیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ما المسمول

عنها یا غلغلم من السائل۔ مانا یہ ہے المسمول اس کا اسم اور اعلیٰ اسم (صیغہ اسم تفضیل) اس کی خبر ہے۔ اس پر بازائدہ ہے تاکید نفی کے لئے المسمول پر الف و لام بمعنی الذی ہے مسمول میں ضمیر مستتر ہے جو اس کا نائب فاعل ہے اور مسمول کی طرف راجع ہے عنہا کی ضمیر ساعت کی طرف راجع ہے ترجمہ یوں ہوگا کہ وہ شخص جس سے سوال کیا گیا ہے۔ اس قیامت کے بارہ میں سائل سے زیادہ علم رکھنے والا نہیں۔

نفس علم کی نفی نہیں فرمائی۔ بلکہ اعلیٰ کی نفی فرمائی ہے۔ اس لئے کہ وجود ساعت کا جزمی علم دونوں کو ہے۔ لیکن کب آئے گی اس کا علم دونوں کو نہیں۔ تعیین وقت کے نہ جاننے میں دونوں برابر ہیں۔ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ”لست باعلم بھامنت“ کہا جاتا۔ یہ تعبیر زیادہ مختصر بھی ہے۔ اس تعبیر سے عدول کر کے تعبیر مذکورنی اکتھریث اختیار کرنے سے۔ مقصد تعیین کرنے ہے کہ کوئی سائل بن جائے اور کوئی بھی مسمول ہو اس کے نہ جاننے

میں سب برابر ہیں۔
حافظ عقلانی اور حافظ علیی وغیرہما تمام شارحین حدیث نے اس جملہ کا مطلب یہی پیش فرمایا ہے۔
کہ قیامت کی تاریخ نہ جاننے میں ہم دونوں سادی ہیں۔ کسی کو بھی اس کا علم نہیں۔ شیخ بلقی محمدی دہلوی قس مسر

لے عمدۃ القاری ص ۲۹۱۔۔۔ ۲۸۴ ج ۱۔ ”د“ فتح الباری ص ۱۲۰ ج ۱

۲۔ فتح الباری ص ۱۲۱ ج ۱۔ ۳۔ عمدۃ القاری ص ۲۹۳ ج ۱۔

کی عبارت ہم بعینہ پیش کرتے ہیں۔

نہیں ہے وہ شخص جس سے پوچھا گیا ہے۔ قیامِ ساعت کے وقت کو زیادہ جاننے والا پوچھنے والے سے۔ یعنی میں اس کو آپ سے زیادہ جانتا ہوں اور میں اس کو آپ میں اور آپ دونوں اس کا علم نہ رکھنے میں برابر ہیں بلکہ ہر سائل مسئول کا یہی حال ہے کہ اس کو حق تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور حق تعالیٰ نے ملائکہ اور رسل میں کچھ بھی اس کی اطلاع نہیں دی ہے۔

نیست آنکس کہ پرسیدہ شدہ اور از وقت قیامِ ساعت دانائتر از کہ کہ پرسندہ است یعنی نیست من دانائتر از تو بدار یعنی من تو بہرہ و برابریم در نادانستن آن بیکہ ہر سائل و مسئول ہمیں حال دارد کہ آن را جز خداوند تعالیٰ کہے نداند و دے تعالیٰ پہنچ کس را از ملائکہ و رسل بران اطلاع ندادہ۔

قرآن پاک میں بھی جا بجا تصریح ہے کہ تعینِ قیامت کا علم باری تعالیٰ کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔ جب قرآن مجید، حدیث شریف کی تصریحات سے معلوم ہو گیا کہ تعینِ قیامت کا علم حق تعالیٰ کے سوا کسی رسول اور فرشتہ کو نہیں دیا گیا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ احاطہ علمی صرف حق تعالیٰ کی شان ہے انہی کا علم محیط ہے کوئی چیز ان کے علم سے خارج نہیں۔ ان کے علاوہ کسی اور نبی فرشتہ وغیرہ کا علم محیط نہیں۔ اس لئے کہ مخلوقات میں سے سب سے اعلم ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ بہت سی چیزوں کا آپ کے علم میں نہ ہونا نصوص کثیرہ سے ثابت ہے۔ قیامت کا علم نہ ہونا یہاں سے بھی ثابت ہو رہا ہے۔ اس کے سلب سے بھی ايجاب کلی باقی نہیں رہتا۔ احاطہ کلی کا دعویٰ ايجاب کلی ہے اس کی نقیض سلب جزئی ہے۔ قیامت کا علم نہ ہونے سے سلب جزئی متحقق ہو گیا لہذا اس کی نقیض ايجاب کلی باقی نہ رہی۔

عزیزیکہ علم محیط صرف ذات باری کا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اگرچہ علم الاولین والآخرین سے نوازا گیا ہے لیکن آپ کا علم بھی محیط نہیں ہے۔ علم کا ذاتی ہونا اور محیط ہونا خاص خالق تعالیٰ سے ہے۔

علاماتِ قیامت | حضرت روح القدس علیہ السلام کا پانچواں سوال یہ ہے کہ مجھے قیامت کی امارات و علامات ہی بتا دیجئے۔ جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو نشانیاں بیان فرمائی ہیں۔

پہلی نشانی | یہ بیان فرمائی اَنْ يَلِدَ الْاُمَّةَ رَبَّتُهَا۔ رَبَّتُهَا میں روایت تین طرح سے ہے۔ (۱) رَبَّتُهَا (۲) حَرَّبَتْهَا (بالتاء) (۳) بَعَثَتْهَا۔ رب یہاں سید اور مالک کے معنی میں ہے۔ بغل غاند کو بھی کہہ دیتے ہیں۔ سید کو بھی یہاں دوسرا معنی مراد ہے۔ رَبَّتُهَا میں کنی احتمال میں ایک یہ کہ یہ تار اس بنا پر لائی گئی ہے۔

کہ اس کا موصوف نسبت یا نفس ہے جو مونث ہے اس میں نر اور مادہ (سید اور سیدہ) دونوں داخل ہیں۔ دوسرا یہ کہ یہ تاربت بمعنی رب العباد اور رب بمعنی مالک و سید میں فرق کرنے کے لئے ہے۔ اضافت کے بعد اگرچہ رب کا اطلاق غیر اللہ پر جاتا ہے تاہم تالانے کے بعد التباس کی جڑ ہی کٹ گئی ہے تیسرے یہ کہ تار اپنی اصل معنی میں جو اس سے مراد جنی ہوتی بنت ہے جو سیدہ و مالک کی طرح رہے گی۔ اس میں مبالغہ ہوگا کہ جب بچوں کا یہ حال ہو گا تو بچے جو عام طور پر ہوتے ہی آزاد ہیں ان کا کیا حال ہوگا۔

اس علامت کی تشریح شارعیں نے مختلف طرح سے کی ہے۔ یہاں صرف وہی دونوں مطلب پیش کرنے پر اکتفا کیا جا رہا ہے جن کو اسہل و اقرب خیال کیا ہے۔

ایک مطلب یہ کہ یہ جملہ کنایہ ہے کثرت حقوق والدین سے یعنی ماں باپ کی نافرمانی کثرت سے ہونے لگنا قیامت کے مقدمات اور اس کے قرب پر دلالت کرنے والی نشانیوں میں سے ہے جتنی اس کی کثرت ہوتی جائے گی۔ اتنی ہی قیامت قریب تر آتی جلی جائے گی۔ مطلب یہ کہ بھنے والی ماں کی حیثیت کام کاج خدمت وغیرہ میں باندی کی سی ہوگی۔ جن بچوں کو اپنے لہن سے جملہ ہے ان کے معاملات و معاشرت کا انداز آقاؤں اور مالکوں کا سا ہوگا نیز خدمت طلب بن کے رہیں گے وہ بے چاری ان کی خدمات میں مارے مارے پھرتی ہوں گی جیسا کہ آج کل عمومی طور پر گھروں میں مشاہدہ کیا جا رہا ہے۔

دوسرا مطلب اس سے عام ہے کہ اس میں انقلاب امور کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اصول فروع ہو جائینگے اور فروع اصول عالم معلوم اور معلوم حاکم ہوں گے استاذ شاگرد کا تابع ہوگا اور شاگرد متبوع ہو کر رہے گا۔ اولاد مخدوم ہوگی والدین خادموں کی طرح رہیں گے۔ کبار صفار کی جگہ اور صفار کبار کی جگہ غرضیکہ حالات میں عجیب ملتا آئے گا۔ ہر طرف قلب موضوع کی صورتیں ہی نظر آئیں گی۔ اس میں یہ بھی داخل ہے کہ ہر کام نااہلوں کے سپرد ہوگا۔ اہل مناصب سے محروم ہوتے رہیں گے۔ صحیح بخاری کتاب العلم کی حدیث مرفوعہ میں اسی طرف اشارہ ہے۔ اِذَا دُسِدَ الْأَمْرُ إِلَى عَنِسٍ أَهْلُهُ فَانْظُرْ نَسَاعَةَ۔ جب کام نااہلوں کے سپرد کئے جانے لگیں تو قیامت کے منتظر رہو۔ اس لئے کہ قیامت تخریب اکبر کا نام ہے جس آسمان میں درہین نگاہوں سے بھی کوئی شگاف نظر نہ آسکا اس کی حالت ہوگی اِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ۔ جو پہاڑ مصلابت میں ضرب المثل تھے ان کی شان یہ ہوگی وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ۔ غرضیکہ ہر چیز تہ و بالا ہو جائے گی جو کام و محکمہ و ادارہ و گھر و منصب کسی نااہل کے سپرد ہوگا اس میں تخریب لازم ہے۔ یہ چھوٹی تخریبات، مقدمات و علامات ہیں۔ تخریب اکبر یعنی قیامت کے لئے اسی لئے اکابر امت نے ہمیشہ یہ اہتمام رکھا ہے کہ ہر کام اس کے اہل کے سپرد کیا جائے۔

دوسری نشانی | دوسری نشانی یہ بیان فرمائی ہے۔ وان تشرى الحفافة العرلة العالة رشاء الشاة يتطاولون في البنان "حفافة" حافی کی ننگے پاؤں والے عراۃ جمع ہے۔ عاری کی ننگے بدن والے یعنی ان کے بدن کا بعض ایسا جگہ بھی ننگا ہے جس پر کپڑا ہونا چاہیے تھا "عالة" جمع سے فاعل کی مجلس لوگ "رعاء" راعی کی جمع ہے "الشاة" اسم جنس یا جمع ہے شاة کی۔ بکریوں کے چرانے والے "يتطاولون" مضارع ہے تطاول سے فخر کرنا "الحفافة العرلة العالة رعاء الشاة" تری کا مفعول اول ہے اور يتطاولون مفعول ثانی ہے اگر یہ رویت قطیبہ ہے اور اگر یہ رویت بصریہ ہے تو یہ حال ہوگا۔

مطلب یہ کہ مجھ کو ننگے بکریوں کے چرانے والے ارذال و اسافل جب اُدنچے اُدنچے محلوں میں فخر و جہالت کر رہے ہوں گے اور کم ظرفی کی بناء پر اسی کو اپنا مقصود زندگی سمجھ رہے ہوں گے تو سمجھنا کہ قیامت قریب ہے۔ اس کا مال بھی وہی لٹکتا ہے جو پہلے جملہ کا حاصل تھا دوسرے مطلب کے لحاظ سے۔ یعنی حکومتی اختیارات اور بڑے بڑے مناصب و معاملات نااہلوں کے سپرد ہونے لگیں تو قیامت کے منظر رہو۔

استشہاد بالآیت | حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ بھی ہے کہ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مفسرین سابق کی تائید و استشہاد کے طور پر سورۃ لقمان کی آخری آیت تلاوت فرمائی۔ قرآن کی تفسیر مستتر کا مرجع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جیسا کہ صحیح بخاری ج ۱ ص ۱۸۱ پر صراحت یہ الفاظ ہیں شَرَّ تِلْكَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ اللَّهَ أَلَمَ۔

اس سے قبل حدیث میں تعیین ساعت کے علم کی نفی غیر اللہ سے کی گئی ہے ان الله عنده علم الساعة۔ میں اس کی تائید ہے عندہ خبر مقدم ہے علم الساعة مبتدا موزع ہے جملہ بن کر ان کی خبر ہے تقدیم خبر اس مقام میں افادہ صحر کے لئے ہے جیسا کہ مفسرین کرام نے تصریح فرمائی ہے ترجمہ یہ ہوگا کہ یقیناً قیامت کا علم اللہ تعالیٰ ہی کے پاس ہے اس ثابت ہوا کہ احاطہ علمی صرف حق تعالیٰ کی شان ہے۔

تلخیص الفوائد | حدیث کے اہم لفظی و معنوی مباحث مناسب وضاحت کے ساتھ آملنے کے بعد اس حدیث سے مستنبط ہونے والے فوائد کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سفید لباس زیادہ پسند تھا۔ روح القدس سفید لباس میں بحیثیت سائل و طالب حاضر دربار ہوتے ہیں اس سے یہ بات نکلی کہ طالب علم کو لباس وغیرہ میں اپنے استاذ کے محبوب انداز کو اختیار کرنا چاہیئے۔

۲۔ جبرئیل امین کے بالوں کی شدت سواو سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ طلب علم کا اصل زمانہ جوانی کا دور ہے جبکہ تمام فوئیں شباب و کمال پر ہوتی ہیں۔

- ۳۔ طالب علم کو اپنے معلم و مربی کا مجلس میں ظاہری قرب بھی حاصل کرنا چاہیئے۔
- ۴۔ معلم کی نشست کی ہیئت اپنے استاد کے سامنے متادبانہ ہونی چاہیئے۔ یہاں کہ التحیات پڑھنے کے لئے بیٹھتا ہے۔
- ۵۔ انسان کا ظاہر تعلیمات شریعت کے مطابق ہونا ضروری ہے۔
- ۶۔ عقائد و نظریات بھی علوم نبوت کے موافق رکھنا لازم ہے۔
- ۷۔ احسانی کیفیت پیدا کرنا اور باطن کی تعمیر کرنا بھی مطلوب ہے۔
- ۸۔ جس بات کی حقیقت کا علم نہ ہو اس کے متعلق معلم و مفتی کو لادری کہنے سے ہرگز بچکا ہٹ نہ ہونا چاہیئے۔
لقلولہ علیہ السلام ما لمسئول عنها الخ۔
- ۹۔ علم غیب و علم محیط صرف باری تعالیٰ کی شان ہے۔
- ۱۰۔ مستحسن سوالات کرنا پسندیدہ امر ہے کما قیل حسن السؤال نصف العلم۔
- ۱۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحت فرمایا ہے کہ انا کون یعلمکم دینکم۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ سوال و جواب تعلیم حقائق دینیہ کے لئے ہوتے ہیں تعلیمی مجلس میں ہر چیز کی حقیقت سمجھنا مقصود ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ایمان و اسلام کے حقیقی مفہوم وہی ہیں جو اس حدیث میں بیان کئے گئے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان نام ہے انعقاد باطنی کا جبکہ اسلام نام ہے انعقاد ظاہری کا۔ حقیقتیں یوں ہی ہیں گوان دونوں میں باہمی گہرا ارتباط ہے جس کی وجہ سے تجوزاً ہر ایک کا اطلاق دوسرے پر ہو سکتا ہے۔
- ۱۲۔ کسی مقصدی جن کے لئے اغیار و تعمیہ کرنا اور اپنی شخصیت کو چھپانے کی سعی کرنا جائز ہے۔ کما فعل جبریل علیہ السلام۔
- ۱۳۔ طاعات سب اہم ہیں لیکن تفسیر اسلام میں ذکر کئی باتیں اہم الطاعات ہیں۔
- ۱۴۔ ملائکہ کا وجود برحق ہے۔
- ۱۵۔ فرشتے صورت مختلف میں متمثل ہو سکتے ہیں۔ جبریل علیہ السلام عام طور پر حضرت وحی کی رضی اللہ عنہ کی صورت میں آتے تھے۔ اس دفعہ غیر معروف صورت میں آئے ہیں۔ صرف در مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اصل شکل میں دیکھا۔
- ۱۶۔ بنا برجامیعت یہ حدیث ام السنۃ کہنے کے لائق ہے۔
- ۱۷۔ دار دنیا میں ظاہری آنکھوں سے باری تعالیٰ کی ردیت واقع نہیں ہوگی مسلم شریف میں حضرت ابوالمہ سے حدیث مرفوعہ ہے۔ ما علموا انکم ملین تدر اربکوحتی تموتوا۔ اسی لئے تفسیر احسان میں کانک تراه فرمایا ہے۔ آخرت میں ردیت بالابصار کا دفرع ہوگا۔

حدیث ”بنی الاسلام علی خمس“ ص ۱۱

مفردات - شہادۃ ان لا الہ الا اللہ معطوف علیہ ہے۔ اور ”اقام الصلوٰۃ“ ”ایتاء الزکوٰۃ“ ”الحج“ ”صوم رمضان“ یہ معطوفات ہیں۔ لفظ شہادۃ اور اس کے چار معطوفات

کے اعراب میں تین اجمال ہیں۔

۱۱۔ ان پر خبر ہے۔ خمس سے بدل ہونے کی بنا پر۔ (۱) ان پر رفع ہے۔ مبتدا معذوف کی خبر ہونے کی بنا پر اور وہ مبتدا معذوف ”ہی“ ہے۔ یہ سب مل کر اس کی خبریں یا ہر ایک الگ الگ معذوف ہے۔ احد ہا شہادۃ ان لا الہ الا اللہ۔ ثانیہ اقام الصلوٰۃ۔ علیٰ هذا القیاس۔ (۲) سب پر نصب ہے۔ بتقدیر اعنی۔

مطلب حدیث

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اسلام کی عمارت پانچ چیزوں پر اٹھائی گئی ہے۔ (۱) توحید و رسالت کی شہادت۔ (۲) نماز کی پابندی (۳) زکوٰۃ دینا (۴) روزہ رکھنا (۵) حج کرنا۔ اسلام کو ایسے خیمے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس کے بقار کا دار و مدار پانچ دعائم اور کھونٹیوں پر ہے۔ ایک درمیان میں چار گوشوں میں خیمہ جب قائم کیا جاتا ہے تو ایک دعائم و ستون درمیان میں قائم کیا جاتا ہے اور باقی چار دعائم اطراف میں رسیوں سے باندھ دیئے جاتے ہیں۔ اس میں ظاہر ہے کہ درمیان کی کھونٹی جس کو عمود کہا جاتا ہے وہ اگر نہ ہو خواہ باقی اوتاد اور کھونٹیاں باقی بھی رہیں تو خیمہ کھڑا نہیں رہ سکتا۔ بالکل یہی نوعیت اسلام کے ان امور خمس کی ہے شہادت توحید و رسالت کی حیثیت عمود اور قطب کی ہے جس پر خیمہ اسلام کھڑا ہے۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اطراف کے اوتاد کی حیثیت میں ہیں جن سے رسیاں باندھی جاتی ہیں۔ اگر توحید و رسالت میں تنزل آگیا تو باقی سب اکارت ہیں۔ اگر شہادت توحید و رسالت باقی ہے تو خواہ باقی اوتاد باقی نہ رہیں اسلام باقی رہے گا۔ ہاں جس طرف کاستون نہ رہے گا۔ یہ طرف ناقص ہوگی۔ معلوم ہوا کہ امور خمسہ ایک درجہ میں نہیں ہیں یہی حقیقت اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ مشہور شاعر فرزدق اور من لہری رحمہ اللہ ایک جنازہ میں شریک ہوئے تو من لہری نے فرزدق سے پوچھا کہ سب کو مر لے تم نے سفر آخرت کے لئے کیا تیاری کی ہے؟ فرزدق نے جواب دیا کہ شہادت ان لا الہ الا اللہ و محمد اعبداً درسلوٰۃ۔ من لہری نے فرمایا هذا العمود فاین الا دتاد الا لہناب کہ یہ تو عمود سے اس کے علاوہ کیل اور رسیاں کہاں ہیں۔ جن سے خیمہ کھڑا ہوتا ہے

خیمہ کے قیام کا مدار اعظم بے شک پانچ ستون ہیں۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس میں کیل رسیوں وغیرہ اور بھی بہت سی چیزیں ہوتی ہیں۔ پھر تخمین و تزیین کے لئے اور بھی کئی امور

مطلوب ہوتے ہیں اسی طرح سے اسلام کا مدار اعظم واقعی یہی پانچ ارکان ہیں لیکن اس سے دوسری ضرورت و محنت کی نفی نہیں ہوتی۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سے واجبات و مستحبات ہیں۔ اس لئے عمارت اسلام کی تقویت و تحمیل کے لئے دوسری طمانعت بھی کرنی چاہئیں۔ اگرچہ ان پانچ کا درجہ سب سے زیادہ ہے۔

حدیث سے مرجئیہ کی زد۔ اس حدیث کو یہاں پیش کرنے سے مقصد مرجئیہ کی تردید کرنا ہے۔ وہ اعمال کی ضرورت کے قائل نہیں ہیں۔ اور یہ حدیث اعمال کی ضرورت پر

دائخ الدلائل ہے۔

حدیث الایمان بضع وسبعون شعبۃ الخ ۱۱

تشریح مفردات | بضع (بکسر الباء وقد تفتح) کسی چیز کے ٹکڑے کو کہتے ہیں۔ اعداد میں باع قول کے مطابق اس کا اطلاق تین سے نو تک آتا ہے۔

الأذی مصدر ہے بمعنی مؤذی۔ ایذا دینے والی چیز۔
الحیاء حیا کا لغوی معنی ہے تغیر۔ انکسار یعنی استری الانسان من خوف ما یعاب بہ۔ اور حیا کا شرعی معنی ہے۔ خُلِقَ یُبْعَثُ الانسان علی اجتناب القبیح و یمنع من التخصیر فی حق ذی الحق۔ یعنی وہ ملکہ جو حرکات قبیحہ سے بچنے پر انسان کو برا نگینہ کرتا اور صاحب حق کے حق میں کوتاہی کرنے سے روکتا ہے۔

شعبۃ میں تنوین تعظیم کے لئے ہے۔ یعنی حیا ایمان کا ایک بہت بڑا شعبہ ہے۔ بڑا شعبہ اس لئے کہا گیا کہ یہ خود بھی ایمان کا ایک مستقل شعبہ ہے اور دوسرے شعبوں کو پورا کرنے کے لئے محرک بھی۔ جتنی حیا زور دار ہو گی اتنی ہی دوسرے شعبوں کی ادائیگی زیادہ اور بہتر طریقہ سے ہوگی۔

حاصل حدیث | اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کو ایسے درخت کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو برگ و بار والا ہو، اگر اس کی شاخیں اور پتے سرسبز و شاداب ہوں تو درخت بار دلق بھی ہوگا اور اس سے متعلقہ فوائد و منافع بھی حاصل کئے جاسکیں گے اور اگر اس کی شاخیں اور پتے خشک ہو جائیں تو گوب تک جڑ خشک نہیں ہو جاتی یہ درخت تو ہے لیکن یہ درخت بے رونق ہوگا۔ اسی طرح بہت سے اعمال و اخلاق ایسے ہیں جو شجرہ ایمان کے لئے برگ و بار کی حیثیت رکھتے ہیں اگر وہ صحیح ہوں تو ایمان کا درخت بھی بار دلق و شاداب ہوگا اور اگر وہ صحیح نہ ہوں تو گوب تک تصدیق قلبی موجود ہے نفس ایمان موجود تو ہے مگر لیکن بے رونق ہوگا۔ اس پر وہ ثمرات مرتب نہیں ہوں گے جو کامل ایمان پر ہونے چاہئیں۔

جامعیت حدیث | اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجمالاً شر سے اوپر ایمانی شاخوں کا تذکرہ فرمایا ہے۔ اگر ان سب کی تفصیل کرتے تو تطویل کا باعث ہوتا۔ اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انتہائی جامعیت اور اختصار کے ساتھ یہاں سب شعبوں کی طرف اشارہ فرمادیا۔ اس جامعیت کی کئی تقریریں شامین نے فرمائی ہیں۔

جامعیت کی ایک تقریر یہ ہے کہ ایمانی شعبے دو قسم کے ہو سکتے ہیں۔ قولی اور فعلی قولی شعبوں میں سے قول لا اِلهَ اِلَّا اللہ کا ذکر فرمادیا اور فعلی میں سے اِطَاعَةُ الْأَذَى عَنْ الطَّرِيقِ کا مطلب یہ ہوا کہ ایمان کی سرسبز

کے لئے تمہارے افعال بھی صحیح ہونے چاہئیں اور اقوال بھی۔

بامعیت کی ایک تقریر یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ایمانی شعبے دو قسم کے ہو سکتے ہیں فعلی اور ترکی۔ فعلیات میں سے قول لا اِلٰهَ اِلَّا اللہ کا ذکر کر دیا اور ترکیات میں سے اماطۃ الاذی عن الطريق کا۔ غلام یہ ہوا کہ ایمان کامل کرنے کے لئے اپنے افعال بھی شریعت کے مطابق بنانے ہوں گے اور ترک بھی۔

بامعیت کی ایک تقریر یہ ہے کہ ایمانی شعبے دو قسم کے ہیں بعض وہ شعبے جو حقوق اللہ کے قبیل سے ہیں اور بعض وہ ہیں جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے۔ پہلی قسم کے شعبوں میں سے قول لا اِلٰهَ اِلَّا اللہ کا ذکر کر دیا کہ یہی سب سے پہلا اور اہم حق اللہ ہے اور حقوق العباد میں سے اماطۃ الاذی عن الطريق کا ذکر کر دیا جب دو سرؤں کی رکھی ہوئی تکلیف وہ چیزیں دور کرے گا تو خود کیسے کسی کو تکلیف پہنچائے گا!

بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث، حدیث جبریل کا اجمال ہے۔ حدیث جبریل میں تین چیزوں کا بیان مقصود تھا۔ ایمان، اسلام اور احسان یہاں ایمانیات میں سے قول لا اِلٰهَ اِلَّا اللہ کا ذکر کر دیا اور اسلامیات میں سے اماطۃ الاذی عن الطريق کا ذکر کر دیا اور احسانیات میں سے حیا کا ذکر کر دیا۔ احسان بھی امر باطنی ہے اور حیا بھی امر باطنی ہے۔

روایات حشر میں تعارض اور ان میں تطبیقات

اس حدیث میں ایمان کے شعبے بیان کئے گئے ہیں۔ شعبہ الایمان کی تعداد میں روایات مختلف ہیں۔ کل تین قسم کی روایات ہیں۔ (۱) بعض روایات میں ایمانی شعبے ستر سے کچھ اوپر بتائے گئے ہیں جیسا کہ حسب مشکوٰۃ نے یہاں بحوالہ مجمعین نقل فرمایا ہے۔ (۲) بعض روایات میں تعداد ساٹھ سے کچھ اوپر بتائی گئی ہے جیسا کہ بخاری کی ایک روایت میں ملے ہے۔ (۳) بعض روایات شک کے ساتھ ہیں۔ بعض نے ستر اور بعض نے ستر روایات بنا ہر متعارض ہیں۔ ان میں تطبیق یا ترجیح کی ضرورت ہے۔ علماء نے تطبیق کی کئی وجوہ لکھی ہیں چند ایک حسب ذیل ہیں۔

تطبیق کی تقریرات | ۱۱ | ان روایات میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ ایک عدد اپنے سے مازاد کی نفی نہیں کرتا۔ بلکہ اس کے بارہ میں ساکت ہوتا ہے۔ بضع و ستون والی روایت نے ساٹھ سے اوپر چند شعبوں کا ذکر تو کیا ہے لیکن دس زائد کی نفی نہیں کی بلکہ اس کے بارہ میں ساکت ہے اور سبعون والی روایت ان دس کو بھی ثابت کر رہی ہے پہلی ان دس کے بارے میں ساکت ہے اور دوسری ناطقہ ساکت اور ناطقہ میں کوئی تعارض نہیں ہوتا بلکہ تعارض تو ہوتا ہے ناطقہ بالاثبات

۱۔ صیح البخاری ج ۱ باب امور الایمان ۲۔ صیح مسلم ج ۱ باب عدد شعب الایمان

اور ناطق بالغی میں۔

(۲) تعارض تب ہوتا ہے جبکہ ایک ہی وقت میں دونوں باتیں فرماتی ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ پہلے آپ کو وحی کے ذریعہ ساتھ سے چند اور شعبوں کا علم ہوا ہو اس وقت آپ نے انہی کا تذکرہ فرما دیا ہو۔ بعد میں وحی سے دس اور معلوم ہو گئے ہوں دوسری مجلس میں ان کا تذکرہ فرما دیا ہو۔

(۳) تعارض اس صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ دونوں عدد تحدید پر محمول کئے جاتیں۔ یہاں دونوں عدد تحدید کیلئے نہیں بلکہ تکثیر کے لئے ہیں۔ یہ دونوں روایتوں میں یہی بتانا مقصود ہے کہ ایمان کے بہت سے شعبے ہیں کسی خاص عدد کی تحدید کرنا مقصود نہیں۔ جب دونوں روایتوں میں ایک ہی بات کہنا مقصود ہے تو تعارض نہ رہا۔

تفصیل شعب الایمان میں چند کتب | ایمان کے شعبہ جات کی تفصیل میں علماء امت نے مفید کتابیں لکھی ہیں جن میں سے چند ایک کے نام

حسب ذیل ہیں :

- ۱۔ امام ابو عبد اللہ حلیؒ نے اس موضوع پر کتاب لکھی ہے جس کا نام ”فوائد النجاج“ ہے۔
- ۲۔ امام ابو بکر بیہقیؒ نے کتاب ”شعب الایمان“ تالیف فرمائی ہے۔
- ۳۔ شیخ عبد الجلیلؒ نے بھی ”شعب الایمان“ نامی ایک کتاب لکھی ہے۔
- ۴۔ علامہ اسحق ابن القریطیؒ نے اس موضوع پر ”کتاب النجاج“ تحریر فرمائی ہے۔
- ۵۔ امام ابو حاتم ابن جان بستیؒ نے کتاب لکھی ہے جس کا نام ”وصف الایمان وشعبہ“ ہے۔
- ۶۔ علامہ سید مرتضیٰ زبیدیؒ مفتیؒ ابن جان اور عبد الجلیل دونوں کی محنت کا غلام محمد الجمان کے نام سے لکھا تھا۔
- ۷۔ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے اس موضوع پر عام فہم اردو میں ایک کتاب تالیف فرمائی ہے جس کا نام ”فروع الایمان“ ہے۔

حدیث عبد اللہ بن عمرو..... السلام من سلم المسلمون الخ

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمان کا تعارف کرایا ہے کہ مسلمان حاصل حیشہ | وہی شخص ہے جو کسی بھی طریقہ سے کسی مسلمان کو ایذا نہ دے حدیث میں ہاتھ

۱۔ پہلی پانچ کتابوں کا تذکرہ حافظ عینیؒ نے عمدۃ القاری ص ۱۲۸ ج ۱ پر کیا ہے۔

۲۔ حاشیہ فضل الباری ص ۲۱۴ ج ۱۔

اور زبان سے ایذا دینے کی تخصیص ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسرے اعضاء سے کسی کو تکلیف پہنچانا اسلام کے منافی نہیں بلکہ ان دو کی تخصیص ذکر کی وجہ یہ ہے عام طور پر ایذا انہی دو عضوں سے دی جاتی ہے۔ اگر کوئی ان دو کو قابو کر لے تو اور اعضاء سے ایذا رسانی کا خطرہ بہت کم ہے۔ پھر حدیث میں زبان کو ہاتھ پہلے ذکر کیا اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ زبان سے ایذا اکثر ہوتی ہے اس لیے کہ ہاتھ تو تھک جاتا ہے زبان کبھی ٹھکتی نہیں۔ اور دوسری وجہ یہ کہ زبان کی ایذا اشد ہوتی ہے نسبت ہاتھ کی تکلیف کے۔ کسی نے کہا۔

جماعات السنان لما التیام ولا یتام ما جرح اللسان !!
دوسرے نمبر پر اس حدیث میں مہاجر کی تعریف کی گئی ہے کہ اصل مہاجر کہلانے کا مستحق وہ شخص ہے جو محض ہجرت ظاہرہ پر اکتفا نہ کرے بلکہ ہجرت باطنہ کا بھی اہتمام کرے۔

ایک اہم سوال اور اس کا جواب

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص کسی کو زبان یا ہاتھ سے تکلیف پہنچا دے وہ مسلمان نہیں رہتا۔ اس قسم کی اور بھی احادیث ایسی ہیں جن میں بعض معاصی کو منافی ایمان قرار دیا ہے جبکہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک کسی بھی بد عمل سے آدمی اسلام سے خارج نہیں ہوتا۔
اس حدیث اور اس قسم کی دوسری احادیث کا جواب یہ ہے کہ یہاں نفی نفس اسلام کی مقصود نہیں بلکہ کمال اسلام کی نفی مقصود ہے۔ مقصد یہ ہے کہ ایذا رسانی سے انسان کامل درجہ کا مسلمان نہیں رہتا۔

اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر ایمان کامل ہی کی نفی مقصود ہے تو حدیث میں یہ قید صراحتہ کیوں نہیں ذکر کر دی گئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقام دو ہوتے ہیں۔ ایک مقام تعلیم اور دوسرا مقام تذکیر۔ مقام تعلیم میں ہر مسئلہ کی متبع اور تحقیق مقصود ہوتی ہے وہاں ہر ہر قید کا صراحتہ ذکر کیا جاتا ہے۔ بخلاف مقام تذکیر کے کہ اس میں عمل پر ابھارنا اور اس کی ترویج دینا مقصود ہوتا ہے وہاں پوری قیود کا ذکر مقصود کے لئے مفید نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات مضر اور اس مقام کے منافی ہوتا ہے۔ مثلاً اس سے بات کو یوں کہا جائے کہ ”جو شخص کسی کو ایذا دے وہ مسلمان تو ہوتا ہے لیکن کامل درجہ کا مسلمان نہیں ہوتا“ اس سے ساری بات کا اثر ختم ہو جائے گا۔ اور تذکیر کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔ اس قسم کی جتنی بھی احادیث ہیں وہ مقام تذکیر میں فرمائی گئی ہیں۔ اس لئے ان میں کمال کی قید کا ذکر نہیں کیا گیا۔

پھر اس پر یہ سوال ہوگا کہ کامل کی قید نہ لگانا اور مطلق ایمان کی نفی کر دینا ہے تو خلاف واقعہ۔ وہ بھی کیا تذکیر ہوئی جس میں خلاف واقع باتیں کی جائیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قید نہ لگانا خلاف واقعہ اور کذب نہیں بلکہ بلاغت کے ایک اسلوب تنزیل الناقص بمنزلت المعلوم کے مطابق انتہائی بلیغ کلام ہے بعض اوقات ایک چیز اتنی ناقص ہوتی ہے کہ وہ گنتی میں لانے کے قابل نہیں ہوتی اس کو کالعدم قرار دے کر بات کی جاتی ہے۔ یہاں اس اسلوب کو اختیار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ توحیدی کا اسلام اتنا ناقص ہے کہ وہ اسلام کہلانے کے قابل نہیں۔ یوں سمجھو کہ ایسے شخص کا اسلام ہے ہی نہیں۔

تو لہٰذا ان رجلا سأل النبی ﷺ ای المسلمین خیر الخ ۱۲۱۔

سوال: ای المسلمین خیر؟ یا ای الاسلام احب؟ یا ای الاعمال افضل؟ اس قسم کے کئی سوالات مختلف مقامات میں رسول اللہ ﷺ سے کئے گئے ہیں۔ یہ سب سوالات متحد المعنی یا متقارب المعنی ہیں سب سوالوں میں پوچھنا یہ مقصود ہے کہ اسلامی اعمال میں سے سب سے افضل عمل کونسا ہے؟ سب کا جواب بظاہر ایک ہی ہونا چاہیئے۔ اس لئے کہ افضل الاعمال تو ایک ہی عمل ہو سکتا ہے۔ لیکن احادیث میں جوابات مختلف آرہے ہیں۔ کہیں یہ جواب ہے جو اس حدیث میں ہے یعنی اپنی ایذا سے لوگوں کو بچائے رکھنا۔ یہ سب سے افضل ہے۔ کہیں جواب میں فرمایا کہ اطعام الطعام کہیں جواب میں فرمایا ایمان باللہ کہیں جواب میں فرمایا الصلوٰۃ لوقتہا کہیں جواب میں فرمایا الجہاد فی سبیل اللہ کہیں فرمایا۔ بئرا والدین ۱۲۲۔ اس قسم کے ادبی جوابات حدیثوں میں آئے ہیں۔ جب سوال ایک ہی ہے یا ایک جیسا ہے تو جوابات کیوں مختلف ہیں؟

جوابات | اختلاف جوابات کی وجہیں علماء نے مختلف لکھی ہیں۔ ان میں سے چند اہم پیش کی جاتی ہیں۔

- (۱) اختلاف جوابات اختلاف احوال سائلین کی وجہ سے ہے۔ ہر سائل کے حالات مختلف ہوتے ہیں۔ ہر سائل کے حالات پر نظر رکھ کر آنحضرت ﷺ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تیرے لئے یہ عمل سب سے افضل ہے۔ آنحضرت ﷺ ہر شخص کو مقتضائے حال کے مطابق جواب دیتے تھے۔
- (۲) اختلاف جوابات اختلاف مقامات کی وجہ سے ہے۔ جس موقع پر کسی نے سوال کیا اس موقع اور

لے صحیح البخاری ص ۹ ج ۱ ۲۵ ایضاً ص ۲۰۶ ج ۱، ص ۳۴۲ ج ۱، ص ۱۱۲۴ ج ۲۔

۲۵ ایضاً ص ۳۹۰ ج ۲، ص ۸۸۲ ج ۲، ص ۱۱۲۴ ج ۲۔ ۲۵ ایضاً ص ۳۴۲ وفیہ قال: ایمان باللہ و جہاد فی سبیلہ۔ ۲۵ ص ۱۱۲۴ ج ۲ وفیہ الصلوٰۃ لوقتہا و بئرا والدین۔

مقام کا تقاضا دیکھ کر حضرت جواب دیتے تھے۔

(۳۱) اختلاف جوابات اختلاف جہات فضیلت کی وجہ سے ہے۔ فضیلت کی جہتیں اور اعتبارات مختلف ہو سکتے ہیں۔ ایک اعتبار سے کوئی عمل بڑھ کر ہے۔ دوسرے اعتبار سے اور عمل بڑھ کر ہے۔ تیسرے اعتبار سے کوئی اور عمل سب سے بڑھ کر ہے۔ علیٰ هذا القیاس۔

توضیح فضیلت کی دو قسمیں ہیں۔ فاضل کئی اور فاضل جزئی۔ کسی نوع کے اوصاف مقصودہ میں سب سے بڑھ کر ہونا اس کو فاضل کئی (یا فضیلت کلیہ) کہتے ہیں۔ جس کے اندر یہ فاضل کئی ہوگا اس کو افضل بفضیلت کلیہ کہا جائے گا۔ باقی افراد کو اس سے منفضول کہا جائے گا۔ ہو سکتا ہے کہ منفضولین میں سے کسی شخص میں کوئی خاص خوبی ایسی پائی جائے جو افضل کے اندر بھی نہیں ہے تو کہا جائے گا کہ اس خاص خوبی کے اعتبار سے یہ منفضول افضل ہو گیا ہے ایسی فضیلت کو فضیلت جزئیہ کہا جائے گا۔ مثلاً نبوت اور رسالت کے صفات مقصودہ میں سب سے بڑھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں تو آپ کو افضل الرسل بفضیلت کلیہ کہا جائے گا لیکن ہو سکتا ہے کہ کسی اور نبی میں کوئی خاص خوبی ایسی پائی جائے جو ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بظاہر نہیں ہے۔ تو یہ اُس نبی کی فضیلت جزئیہ سمجھی جائے گی یا مثلاً محبت نبی کے صفات مقصودہ میں سب سے بڑھ کر ابو بکر رضی اللہ عنہ ہیں۔ ان کو افضل الصحابہ بفاضل کئی کہا جائے گا۔ لیکن دوسرے صحابہ میں بعض خاص خوبیاں ایسی ہیں جو ابو بکر میں بھی نہیں۔ یہ ان صحابہ کے فضائل جزئیہ سمجھے جائیں گے۔ یا مثلاً اعمال و عقائد میں فضل کئی ایمان کو حاصل ہے لیکن مختلف اعتبارات سے دوسرے اعمال میں بھی خاص خاص خوبیاں زیادہ پائی جاتی ہیں یہ ان اعمال کے فضائل جزئیہ سمجھے جائیں گے فضل کلی ایمان کو حاصل ہے لیکن کسی جہت سے نماز سب سے بڑھ گئی ہے کسی اعتبار سے اطعام الطعام سب سے بڑھا ہوا ہے اور لحاظ سے بڑا والدین سب سے بڑھا ہوا ہے ان مختلف عملوں کو جو افضل کہا گیا ہے یہ مختلف اعتبارات سے ہے۔ لہذا ان جوابات میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

(۳۲) یہ اشکال اس صورت میں ہے جبکہ افضل الاعمال سے مراد ایک خاص جزئی اور مشخص عمل ہو۔ جزئی تو ایک ہی ہو سکتی ہے جزئی میں تکرار نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان حدیثوں میں افضل الاعمال سے مراد جزئی عمل نہیں بلکہ اعمال کی ایک نوع مراد ہے اور نوع میں تکرار ہو سکتا ہے۔ اس میں کئی افراد داخل ہو سکتے ہیں۔ ان حدیثوں کا حاصل یہ نکلا کہ اعمال کی کئی انواع ہیں۔ ایک نوع ایسی ہے جس کو افضل الاعمال کہا جاتا ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی عمل کو افضل قرار دیتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ عمل بھی اس نوع افضل الاعمال کا ایک فرد ہے۔ اور اس نوع کے کئی افراد ہونے میں کیا اشکال ہے۔

لے دیدل علیہ مارواه البخاری عن عبد اللہ بن عمر بن ابن ربیعہ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الاسلام غیرہ قال تعلم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفتم ومن لم تعرف (ص) وکذا مارواه البخاری ایضا (۱) اگلے صفحہ پر۔

عن النبی لا یؤمن احدکم الخ ملا

اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ کسی کے مومن ہونے کے لئے ضروری ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت تمام کائنات سے زیادہ ہو، حتیٰ کہ اصول و فروع جن سے عموماً بہت محبت ہو کرتی ہے ان سے بھی زیادہ محبت حضور علیہ السلام کے ساتھ ہو۔

محبت کی دو قسمیں ہیں محبت طبعیہ اور محبت عقلیہ۔ محبت طبعیہ کا مطلب یہ ہے کہ غیر اختیاری طور پر کسی کی طرف طبیعت کا میلان ہو۔ اور محبت عقلیہ وہ محبت ہوتی ہے جو کئی کمالات اور خوبیاں سوچنے سے پیدا ہوتی ہے۔ خواہ اس کی طرف طبعی میلان نہ ہو۔ جیسے کڑوی دوا کی طرف طبعی میلان نہیں ہوتا لیکن چونکہ اس کے فوائد اور منافع سے واقف ہے اس لئے اس سے عقلی محبت ہے اس کے لئے رقم مندرج کرتا ہے۔ اور تکلیف برداشت کر کے اس کو کھاتا ہے۔

اس حدیث میں جس محبت کو ایمان کی شرط قرار دیا گیا ہے وہ محبت عقلیہ ہی ہے کیونکہ محبت طبعیہ تو غیر اختیاری ہے اور غیر اختیاری کا انسان کو مکلف نہیں بنایا گیا۔ محبت عقلیہ اختیاری ہے کیونکہ یہ کمالات میں غور کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور کمالات کو سوچنا اختیاری ہے۔ البتہ بعض اوقات محبت عقلیہ ترقی کر کے محبت طبعیہ کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔

ایمان کے لئے شرط گو محبت عقلیہ ہی ہے لیکن محبت طبعیہ اعمال و اخلاق کی اصلاح میں بہت زیادہ معین ثابت ہوتی ہے اس لئے محبت عقلیہ پر ہی تفاعت کر کے نہ بیٹھ جانا چاہیے۔ بلکہ اس کو محبت طبعیہ تک پہنچانے کے کوشش کرنی چاہیے۔

یاد رہے کہ حدیث میں یہ مطالبہ نہیں ہے کہ حضور علیہ السلام سے جو محبت ہو کسی اور سے نہ ہو۔ بلکہ حدیث میں اسم تفضیل کا صیغہ استعمال ہوا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اوروں سے بھی محبت کی گنجائش ہے لیکن حضور علیہ السلام کی محبت سب پر غالب ہو۔

اسباب محبت اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان میں تفوق

اللہ رب العزت کے بعد پوری کائنات میں اسباب محبت سب سے زیادہ نبی کریم میں

بقیہ ۱ فی کتاب التوحید عن ابن مسعود وہی الصلوۃ لوقتها دبر الوالدین ص ۱۱۲۲ ج ۲۔ فإن اجمع بین العلیین بالوادنی الاجابت یدل علی امکان تعدد الفضل الاعمال۔

پائے جاتے ہیں علامہ عینی فرماتے ہیں کہ محبت کے تین سبب ہوتے ہیں ۱۔ اکمال ۲۔ جمال ۳۔ جود و سخا۔ یہ تینوں سبب نبی کریم ﷺ کی ذات میں ہر جزا اتم موجود تھے۔ آپ کا کمال آپ کی کامل اور مکمل شریعت سے ظاہر ہے۔ آپ کے جمال کا تذکرہ احادیثِ شمائل میں وضاحت کے ساتھ موجود ہے۔ بہت سے صحابہؓ اپنی تمام فصاحت و بلاغت کے باوجود اپنے آپ کو آنحضرت ﷺ کے حسن و جمال کے بیان سے قاصر پاتے ہیں اور آخر میں یہ کہہ کر قہہ مختصر کرنے پر مجبور ہوتے ہیں لہذا مثلاً قبلہ ولا بعدہ ﷺ رہا تیسرا سبب تو حقیقت یہ ہے کہ کائنات کا کوئی ذرہ ایسا نہیں جو آپ کے احسانات کے زیر بار نہ ہو۔ اور خصوصیت کے ساتھ بنی نوع انسان پر آپ کے احسانات سب سے زیادہ ہیں اور پھر اس آخری اُمت کو آپ کی برکت سے جو انعامات ملے حقیقت یہ ہے کہ ان کا احصاء عام انسانی طاقت سے باہر ہے۔

جب تمام اسبابِ محبت میں آپ ﷺ سب سے بڑھ کر ہیں تو ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کے بعد سب سے زیادہ اُحبیت کے آپ ہی مستحق ہیں کائنات کی کسی اور چیز کو دل میں آپ سے زیادہ مقام دینا حقیقت نا شناسی بھی ہے اور احسان فراموشی بھی۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر آنحضرت ﷺ کے صدقہ میں حاصل ہونے والے چند انعامات و اکرامات بیان کر دیئے جائیں۔

(۱) پہلی اُمتوں پر معامی اور کفر و شرک کے سبب عام عذابِ الہی آتا تھا جس سے تمام نافرمان و باغی بالکل صفحہ ہستی سے مٹا دیئے جاتے تھے آپ کی اُمت حضور اقدس ﷺ کی برکت سے اس عذابِ استیصال سے محفوظ کر دی گئی ہے۔

(۲) پہلی اُمتوں کے لئے لباس اور جسم کی مہارت کے احکام بہت سخت تھے اس اُمت کے لئے یہ احکام بہت نرم کر دیئے گئے ہیں حتیٰ کہ پانی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں مٹی ہی کو طہور قرار دے دیا گیا۔

(۳) پہلی اُمتوں کے لئے مخصوص عبادت گاہوں میں عبادت کرنا ضروری تھا ان کے علاوہ دوسری جگہ عبادت قبول نہیں ہوتی تھی۔ اس اُمت کے لئے ہر جگہ عبادت کرنا درست ہے کما ورد فی الحدیث جعلت لی الارض مسجدًا و طہورًا۔

(۴) آنحضرت ﷺ کے خیر الانبیاء ہونے کی نسبت سے اس اُمت کو خیر الامم کا لقب دیا گیا ہے۔

(۵) نبی کریم ﷺ نے یہود سے فرمایا کہ تم ہم سے پہلے ہو اور ہم تم سے آخریم، لیکن نیا ستے دن حساب میں تم سے مقدم ہوں گے۔

(۶) آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ بنی اسرائیل کا انتظام ان کے انبیاء علیہم السلام فرماتے تھے جب ایک نبی کی وفات ہو جاتی تو دوسرا اس کا جانشین ہو جاتا لیکن میرے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا اور میرے خلفاء میرے بعد انتظام کوں گے۔

(۷) تورات میں حضور اقدس ﷺ کے ساتھ اس امت کا بھی ذکر غیر ہول ہے مثلاً دارمی کی روایت کے مطابق اس امت کے یہ اوصاف مذکور ہوئے ہیں۔

”آخری نبی کی امت اللہ تعالیٰ کی ہر وقت شہادت کرے گی۔ ہر حال میں حمد کرے گی۔ ہر جگہ حمد اور ہر بلندی پر تکبیر کہے گی آفتاب کے تغیرات کا انتظار کرے گی۔ جب نماز کا مجمع وقت آئے گا فوراً نماز پڑھے گی۔ ان کے تہہ بند نصف ساق تک ہوں گے۔ وہ (وضو کے لئے) اپنے ہاتھ پاؤں دھوئے گی۔ ان کا مؤذن فضا میں اعلان کرے گا۔ جہاد اور نماز دونوں میں ان کی صفیں یکساں ہوں گی۔ راتوں کو ان کی (تلاوت و ذکر وغیرہ کی) آواز شہد کی محکیموں کی طرح دھیمی اور پست ہوگی۔“

(۸) اس امت کی عمریں کم مگر ثواب پہلے امتوں کے برابر ہوگا۔

(۹) قیامت کے دن امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام دوسری امتوں سے ممتاز ہوگی۔ کہ اعضائے وضو روشن اور منور ہوں گے۔

(۱۰) قیامت کے دن سب سے پہلے یہ امت پل مراط سے گزرے گی۔

(۱۱) یہ امت سب سے پہلے جنت میں داخل ہوگی۔

(۱۲) اہل جنت کی ایک سو بیس صفیں ہوں گی جن میں سے اکثر یعنی اسی صفیں اس امت کی ہوں گی۔

حدیث انس ثلث من کن فیہ وجد بہمن حادۃ الایمان ۱۲

ثلث مبتدا ہے اور من کن فیہ الخ جملہ شرطیہ خبر ہے۔ اس پر سوال ہوتا ہے کہ ثلث تو نکرہ محضہ ہے اور نکرہ محضہ مبتدا نہیں بن سکتا۔ نکرہ کے مبتدا بننے کے لئے تخصیص ضروری ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں ثلث نکرہ محضہ نہیں ہے بلکہ نکرہ محضہ ہے تخصیص کی کئی وجہیں ہو سکتی ہیں مثلاً ثلث کی تینوں مضاف الیہ کے عوض میں ہے اصل میں ثلث خصال اضافت سے تخصیص ہو گئی یا یہ کہ ثلث صفت ہے اور موصوفہ مذکور ہے یعنی خصال ثلث اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کی پابندی اور ملاوت کا حق محسوس ہونے کے لئے تین چیزیں

کا ہونا ضروری ہے۔ (۱) اللہ اور رسول کی محبت دوسری تمام محبتوں پر غالب ہو۔ (۲) اگر کسی مخلوق سے محبت ہو تو صرف اللہ کے لئے ہو۔ (۳) مسلمان ہونے کے بعد کفر سے اتنی ہی نفرت ہو جتنی آگ میں ڈالے جانے سے ہے۔

اس میں بحث چلی ہے کہ ان امور کے حاصل ہونے کے بعد جس علادت ایمانی کا اس حدیث میں ذکر کیا گیا ہے وہ حسی علادت ہے یا معنوی؟ بہت سے علماء کرام کی رائے یہ ہے کہ یہ علادت معنوی ہے۔ بعض صوفیاء وغیرہ نے فرمایا ہے کہ یہ علادت حسی بھی ہو سکتی ہے دونوں باتوں میں کوئی تعارض نہیں۔ عام طور پر تو معنوی علادت ہی نصیب ہوتی ہے لیکن خواص میں جب ان خصال ثلاثہ میں بہت زیادہ ترقی ہو جاتی ہے اور ایمان کی علادت اور شیرینی حسی طور پر بھی معلوم ہونے لگتی ہے بہت سے واقعات اس پر شاہد ہیں۔ علادت حسیہ کے انکار کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے۔

اذا لم تر اهل لال فسلم لانا س راده بالابصار

مثلاً حضرت بلال رضی اللہ عنہ سخت ترین تکلیفیں برداشت کرتے ہیں لیکن اہل احد کہنے میں کسی درجہ کی لچک گوارا نہیں کرتے۔ یہ تکلیفیں حسی تھیں ان کو علادت معنوی نہیں دبا سکتی۔ اس تحمل کی وجہ یہی ہو سکتی ہے۔ مارکی حسی کڑواہٹ پر ایمان کی حسی علادت غالب آچکی تھی۔ ایسے نظائر اللہ اور رسول کے عشاق میں بکثرت ملتے ہیں۔

قولہ مّا سواہما پر مشہور اشکال اور جوابات

ایک خطیب نے خطبہ میں یوں پڑھا من یطع اللہ ورسولہ ذقہ رشداً ومن یعصمہا فقد غویٰ اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بئس الخطیب انت۔ معلوم ہوا اللہ و رسول کو ایک ضمیر میں جمع کرنا درست نہیں علی التفصیل دونوں کا نام لینا چاہیے۔ اور اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من کان اللہ ورسولہ احب الیہ مّا سواہما۔ ضمیر میں دونوں کو جمع کر دیا گیا اس سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ بظاہر دونوں حدیثوں میں تعارض ہے۔

اس سوال کے جواب میں علماء نے دو طرز اختیار فرمائے ہیں ایک تطبیق کا راستہ دوسرا ترجیح کا ادلاؤ و توجہ تطبیق ذکر کی جاتی ہیں۔ علماء نے کسی طرح سے تطبیق دی ہے چند وجوہ

جوابات

حسب ذیل ہیں۔

ایک ہے مقام خطبہ اور ایک ہے مقام غیر خطبہ دونوں کا مقتضی الگ الگ ہے۔ مقام خطبہ ایضاً

کو چاہتا ہے اور ایذا چاہ اس میں ہے کہ اللہ و رسول کا نام الگ الگ بالتفصیل لیا جائے مقام غیر خطبہ میں ایجاز مقصود ہوتا ہے اور ایجاز اس میں ہے کہ ایک ضمیر میں دونوں کو جمع کیا جائے حاصل جواب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام نے ممانعت مقام خطبہ میں فرمائی ہے اور خود حضور علیہ السلام کا خود ممانعت سوا اہم اہم مقام غیر خطبہ میں ہے۔ لہذا دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔

(۲) ایک ہے مقام محبت اور ایک ہے مقام معصیت دونوں کا مقتضی الگ ہے۔ مقام محبت میں دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کرنا مناسب ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ ایک ایک کی محبت کافی نہیں بلکہ مجموعہ محبتین کی ضرورت ہے۔ بخلاف مقام معصیت کے کہ وہاں جدا جدا نام لے کر بالتفصیل تذکرہ مناسب ہے تاکہ پتہ چلے کہ اگر بالفرض ایک کی معصیت، دوسرے کی معصیت سے الگ ہو سکتی ہوتی تو ایک ایک کی معصیت بھی تباہ کرنے کے لئے کافی ہے صرف اللہ کی معصیت ہوئی تو بھی تباہ کن، اگر صرف رسول کی ہوئی تو بھی گمراہ کن حضور علیہ السلام نے جمع کیا ہے مقام محبت میں اس کا مقتضی یہی تھا اور منع فرمایا ہے مقام معصیت میں خطیب نے کہا تھا: من یعمہما فقد غرّبنی اس موقع پر فرمایا تھا: یسئ الحطیب انت

(۳) خطیب کو جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے وہ دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کرنے کی وجہ سے نہیں بلکہ جس کہنے کی وجہ یہ تھی کہ اس نے وقف میں ایسی غلطی کی تھی جس سے معنی فاسد ہو جاتا ہے اس نے یوں پڑھا تھا: من یطع اللہ ورسولہ فقد رشد ومن یعمہما یہاں وقف کیا تھا جس سے یہ وجہ ہو سکتا ہے کہ من یعمہما کا عطف من یطع پر ہے تو دونوں کا مکمل ہو گا فقد رشد یہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ معصیت سے رشد حاصل نہیں ہو سکتا۔ وقف کی یہ غلطی چونکہ موہم فساد معنی ہے اس لئے اس کو منع فرمایا۔

(۴) اس حدیث میں ممانعت سوا اہم اہم کہنے سے دونوں کو ضمیر میں جمع کرنے کا جواز معلوم ہوا۔ اور خطیب کو جو منع فرمایا تھا یہ اس لئے نہ تھا کہ جمع کرنا ناجائز اور حرام ہے بلکہ اس کام کا خلاف اولیٰ ہونا یا مکروہ تنزیہی ہونا بلکہ ناقص مقصود تھا اور جواز و کراہت تنزیہیہ جمع ہو سکتے ہیں۔ یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ ایک کام جائز بھی ہو اور مکروہ تنزیہی بھی۔

(۵) بعض علماء نے یہ فرمایا ہے کہ ضمیر میں جمع کرنے کی ممانعت امت کے لئے ہے اور جواز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے اس کام میں حضور ہی نے جمع فرمایا ہے مطلب یہ ہے کہ جو حضور کی خصوصیت ہے امت کے لئے ممنوع ہے لیکن یہ جواب پسندیدہ نہیں اس لئے کہ اصل احکام میں یہی ہے کہ نبی اور غیر نبی کے لئے عام ہوں کسی حکم میں نبی کی تخصیص بغیر دلیل کے نہیں کی جاسکتی اور یہاں خصوصیت

پر دلالت کرنے والی کوئی دلیل نہیں۔

ترجیح کا طریق | بعض علماء نے ترجیح کا طریق اختیار فرمایا ہے۔ ترجیح ممانعت والی روایت کو دی ہے وجہ ترجیح یہ ہے کہ ماسواہما والی حدیث میں ہے اور بس الغلب

والی محرم ہے۔ قاعدہ ہے کہ جب محرم اور مباح میں تعارض ہو تو ترجیح محرم کو دی جاتی ہے اس لئے ممانعت والی روایت کو ترجیح ہونی چاہیے۔ بعض نے وجہ ترجیح یہ بیان فرمائی ہے کہ ممانعت والی حدیث قوی ہے اور زیر بحث حدیث فعلی ہے۔ جب فعلی اور قوی حدیث میں تعارض ہو تو ترجیح قوی کو ہوتی ہے اس لئے ممانعت والی حدیث راجح ہونی چاہیے۔

صحیح بات یہ ہے کہ دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کرنا فی نفسہ جائز ہے لیکن غلط معنی کے ایہام کی وجہ سے خلاف اولیٰ اور مکروہ تنزیہی ہے۔

عن العباس بن عبد المطلب ذاق طعم الايمان ص ۱۷۰
حدیث پاک کا مطلب اور مفہوم واضح ہے کہ ایمان کی لذت اور چاشنی حاصل ہونے کا مدار حق تعالیٰ کی ربوبیت، مالکیت، سیادت اور تصرف پر اور اسلام کے دین ہونے پر اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر راضی اور قانع اور مطمئن رہنا ہے۔ حق تعالیٰ کی ربوبیت و تصرف پر اور دین اسلام کی جامعیت اور حسن و کمال پر اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت، رسالت پر جس قدر رضا و مسرت اور اعتماد و انقیاد ترقی کرتا جائے گا۔ اسی قدر ایمان کی لذت و علالت میں امانہ ہوتا جائے گا۔ انہی تینوں رضائوں کے متعلق قبر میں جاتے ہی سوالات کئے جائیں گے۔ قبر کا باغیچہ جنت ہونا یا دوزخ کا گڑھا ہونا اسی رضا کے ہونے یا نہ ہونے پر منہی ہے۔

دین اسلام نماز، روزہ وغیرہ چند عبادات کا ہی نام نہیں بلکہ انسانی زندگی کے تمام شعبوں کے متعلق جامع اور مکمل لائحہ اور ضابطہ ہدایت کا نام دین اسلام ہے اس میں افکار و نظریات، عبادات، معاملات، معاشرت، آداب و اخلاق سیاسیات اور معاشیات و اقتصادیات عزیمت ہر شعبہ ریاست کے متعلق جامع ہدایات موجود ہیں اگر ان میں کسی شعبہ کی ہدایات پر سے اعتماد اٹھ گیا تو لذت ایمان تو درکنار خود نفس ایمان ہی رخصت ہو جاتا ہے۔

ایک تنبیہ | آج کل یہ ایمان سوز مرض دبائے عام کی طرح پھیلتی جا رہی ہے کہ اقتصادی اور معاشی نوعیت کے بحر افراس پر قابو پانے کے لئے اشتراکیت وغیرہ کو قانون اسلام کے اس حصہ پر ترجیح دینے لگے ہیں۔ یہ نظریہ منافی ایمان تو ہے ہی واقعہ کے بھی خلاف ہے۔

علمائے اُمت نے اس موضوع پر مستقل تصانیف اور مقالات زیب قمر طاس کر کے ہر شعبہ میں قانون اسلام کی ترجیح دلائل و براہین سے واضح کر دی ہے۔ اس سلسلہ میں محقق علماء اور ان کی تصنیفات کی طرف رجوع ضروری ہے یہاں اس حدیث پاک کی روشنی میں ہم صرف اس حکم شرعی پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کا اعتقاد ہی یہ ہے کہ اشتراکیت وغیرہ کا یہ حصہ قانون اسلام کے اس شعبہ سے بالادبر تر ہے تو اس کا اعتماد و اطمینان احکام العیہ، دین اسلام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے اٹھ چکا ہے اس لئے ایسا شخص یقیناً دائرہ اسلام سے خارج ہے۔ اگر اعتقاد ہی طور پر تو اسلام کو ہی من کل الوجہ ترجیح دیتا ہے البتہ بعض اعراض و اہوا کی وجہ سے اشتراکیت (مثلاً) کے کسی حصے کو عملاً اپنانا چاہتا ہے۔ تو یہ شخص اگرچہ کافر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اس کے فاسق اور فاجر ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں۔ اللہم احفظنا من الکفر والفجور آمین

عن ابی ہریرۃ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ الْخَمْسِ
یعنی دنیا کے جس شخص کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور آپ کی رسالت کا علم ہو گیا تو اس کی نجات اُس وقت تک نہ ہو سکے گی جب تک آپ کی رسالت پر ایمان نہ لے آئے۔ یہ قاعدہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد دنیا کے ہر فرد کے لئے ہے۔ یہود و نصاریٰ کی تخصیص ذکر ہی یہ بتلانے کے لئے کی گئی ہے کہ پہلے نبیوں اور آسمانی دینوں پر ایمان لانے والوں کی نجات بھی تبھی ہوگی جب کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر بھی ایمان لائیں۔ دوسروں کی تو بدرجہ اولیٰ اس کے بغیر نجات نہ ہو سکے گی۔

اس حدیث میں یہود و نصاریٰ کو اس اُمت میں سے قرار دیا ہے اُمت کی دو قسمیں ہیں اُمتِ دعوت اور اُمتِ اجابت، اُمتِ دعوت سے مراد وہ لوگ ہیں جن کو دعوت دینے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے ہیں اور اُمتِ اجابت میں صرف وہ لوگ شامل ہیں جنہوں نے آپ کی دعوت کو قبول کر لیا ہے۔ اُمتِ دعوت میں یہود و نصاریٰ اور پوری دنیا کے انسان آجاتے ہیں۔

حدیث ابی موسیٰ الاشعری ثَلَاثَةٌ لَهُمْ أَجْرَانِ ۱۱

اس حدیث کا ماحول یہ ہے کہ تین قسم کے لوگ ایسے ہیں جن کو دوہرا اجر ملتا ہے۔

(۱) وہ جو پہلے کسی سابق نبی اور آسمانی کتاب پر ایمان لایا پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا۔

(۲) وہ غلام جو اللہ تعالیٰ کے حقوق بھی ادا کرتا ہے اور اپنے مولیٰ (مجازی) کے بھی۔

(۳) وہ شخص جس کی ملکیت میں کوئی باندی ہو اس کو وہ غریب تعلیم و تربیت سے آراستہ کر کے اس کو آزاد کر دے اور اس کے بعد اس سے شادی کر لے۔

ان لوگوں کو دہرا اجر ملنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کاموں میں مجاہدہ بہت سخت ہے پہلا شخص
ادلاً ایک نبی پر ایمان لایا اور اس پر مکمل اعتقاد کیا اس کے بعد اپنا مرکز اعتقاد بدل کر نبی کریم صلی اللہ علیہ
وسلم کو مرکز اعتقاد بنالیا۔ مرکز اعتقاد تبدیل کرنا بہت مشکل کام ہے۔

دوسرے شخص کے سامنے دو قسم کے حقوق ہیں حقوق اللہ اور اپنے آقا کے حقوق کبھی دونوں
کے حقوق اور ان کے مطالبوں میں تعارض بھی ہو سکتا ہے۔ ایسے موقعوں پر دونوں کے حقوق کو نبھانا بہت
مجاہدہ طلب کام ہے۔

تیسرے شخص نے پہلا مجاہدہ تو یہ کیا کہ باندی کی تعلیم و تادیب کا اہتمام کیا جبکہ عموماً ان سے
خدمت تولی جاتی ہے تعلیم و تربیت کا انتظام نہیں کیا جاتا۔ پھر جب ایسی طرح تعلیم و تربیت سے آراستہ ہو گئی
اور خوب سلیقہ شعار بن گئی تو اب اس کی خدمت حاصل کرنے کا بہترین موقع تھا اب اس کو آزاد کر دیا۔ یہ
بہت بڑا مجاہدہ ہے پھر آزاد کرنے کے بعد اس سے نکاح کر لینا سب سے بڑا مجاہدہ ہے کیونکہ پہلے تو
دہ صرف اس کی مملوک اور ماتحت تھی۔ اب زندگی کی برابر مشرک بن گئی۔

رجل من اہل الکتاب کون مراد ہے؟ | رجل من اہل الکتاب کا مصداق کون ہیں؟ صرف
نصاری ہیں یا یہود و نصاریٰ دونوں؟ اس میں اختلاف

ہو رہا ہے اکثر علماء کی رائے یہی ہے کہ اس سے مراد یہود اور نصاریٰ دونوں ہیں۔ دونوں کے لئے یہ وعدہ
ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد صرف نصاریٰ ہیں۔ یہود اگر مسلمان ہو جائیں تو ان کے لئے
دوہرے اجر کا وعدہ نہیں ہے۔

جو حضرات کہتے ہیں کہ صرف نصاریٰ ہی مراد ہیں ان کی دلائل دو قسم کی ہے، نقلی اور عقلی، نقلی
دلیل تو یہ ہے کہ صحیح بخاری کی ایک روایت کے لفظ یہ ہیں اٰمن بعیسیٰ ثناءً لہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ
یہ وعدہ صرف عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان لانے والوں کے لئے ہی ہے۔

عقلی دلیل یہ حضرات یہ دیتے ہیں کہ یہود موسیٰ علیہ السلام پر ایمان تو لائے لیکن عیسیٰ علیہ السلام کی
تکذیب کی جو کوئی ثابت الرسالتہ ہیں۔ ایک نبی ثابت الرسالتہ کی تکذیب سے دوسرے انبیاء پر بھی ایمان
غیر معتبر ہو جاتا ہے۔ لہذا یہود کا ایمان موسیٰ کا عدم ہوا۔ اس لئے وہ رجل من اہل الکتاب آمن بنبیہ کے
مصداق ہی نہیں بنتے۔

لیکن مجمع رائے پہلی ہی ہے کہ اس سے مراد یہود و نصاریٰ دونوں ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس مضمون کی قرآن کریم کی آیت ہے۔ الذین اتیناھم الکتاب من قبلہ صعبہ یؤمنون و اذایتی علیھم فالوا اصابہ انه الحق من ربنا اننا کننا من قبلہ مسلمین اولئک یؤتوک اجرھم مرتین الایۃ۔ مفسرین نے احادیث کی روشنی میں لکھا ہے اس آیت کا شان نزول عبداللہ بن سلام اور دوسرے علماء یہود کا ایمان لانا ہے۔ جب اس وعدہ کے نزول کا سبب ہی یہود ہوئے تو ان کو اس کے مصداق سے خارج کیسے کیا جاسکتا ہے؟

دوسرے مسند احمد کی ایک روایت کے لفظ میں رجل اسلم من اهل الکتابین الخ لہ کتابین تشنیہ لانے سے معلوم ہوا کہ اس سے مراد یہود و نصاریٰ دونوں ہیں پھر آیت قرآنی اور اس حدیث کے عموم کا تقاضا بھی یہی ہے۔

صحیح بخاری والی روایت کا جواب یہ ہے کہ آمن بعیسیٰ تمثیل کے لئے کہا گیا ہے صحر کے لئے نہیں۔ عقل دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام پر ایمان لے آئے تو عیسیٰ علیہ السلام پر بھی ایمان لے آئے۔ اس طرح ایمان نبوی کے معتبر ہونے سے جو مانع تھا وہ ختم ہو گیا۔

وعن ابن عمر امرت ان اقاتل الناس مالا

اس حدیث کو حدیث القتال کہتے ہیں۔ اس حدیث سے متعلق اہم مباحث

فوائد حدیث القتال

تشریح حدیث

فائدہ اولیٰ

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ مجھے لوگوں سے قتال اور جہاد کا حکم دیا گیا جب تک کہ لوگ تین کام نہ کر لیں (۱) شہادتین کا اقرار (۲) اقامت الصلوٰۃ (۳) ایتا الزکوٰۃ جو لوگ یہ تین کام نہ کر لیں گے یعنی بچے مسلمان ہو جائیں گے وہ معصوم الدم ہو جائیں گے۔ اب ہمارے لئے نہ انکے مال سے تعزیر جائز رہیگا اور نہ ہی جان سے۔ البتہ مسلمان ہو جانے کے بعد اگر کسی موقع پر کسی حق اسلام کا تقاضا ہو تو وہ معصوم الدم نہ ہے گا۔

فاذا فعلوا ذلك ذکاب کا اشارہ مذکورہ تین کام ہیں مذکور کی تائید میں۔

الاجتبی الاسلام۔ استثناء ہے ان کے معصوم الدم اور معصوم المال ہونے سے، یعنی ان کے جان و مال سے تعرض جائز نہیں مگر حق الاسلام کی وجہ سے جائز ہے۔ مثلاً مرتد ہو گیا یا معصن نے زنا کر لیا یا کسی معصوم الدم کو عذا قتل کر دیا۔ ان صورتوں میں اس کا دم محفوظ نہ رہے گا۔

وحسابہم علی اللہ۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص مذکورہ تین کام ظاہری طور پر صرف جان بچانے کے لئے کر لے دل سے مسلمان نہ ہو اس کا جواب دے دیا کہ تم صرف ظاہر کے مکلف ہو۔ باطن کا معاملہ خدا کے سپرد ہے۔

فائدہ ثانیہ۔ حدیث القتال کا حکم جزیہ سے تعارض اور اس کا حل

اس حدیث میں قتال کی غایت شہادتین کو قرار دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک مسلمان نہ ہوں ان سے قتال ضروری ہے، حالانکہ دوسری نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ کتہ سے جزیہ لینا جائز ہے اور جب وہ جزیہ دنیا قبول کر لیں تو ان سے جنگ کرنا جائز نہیں۔ قرآن پاک میں ہے۔ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ۔ اس حدیث میں اور حکم جزیہ میں بظاہر تعارض ہوا علماء نے اس تعارض کو مختلف طرح سے حل کیا ہے۔

(۱) یہ حدیث حکم جزیہ نازل ہونے سے پہلے کی ہے۔

(۲) امرت ان اقاتل الناس میں ”الناس“ پر الف لام استغراق کے لئے نہیں بلکہ غرضی کے لئے ہے۔ اس سے خاص لوگ مراد ہیں یعنی مشرکین عرب اور مشرکین عرب کا حکم یہی ہے کہ ان سے جزیہ قبول کرنا جائز نہیں۔ جب تک مسلمان نہ ہوں ان سے جہاد ضروری ہے۔ الف لام کے عہدی ہونے کی تائید نسائی کی ایک روایت سے ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں۔ امرت ان اقاتل المشرکین۔ بعض علماء نے اس سوال کے جواب میں غایت کے اندر تاویل کی ہے اس غایت کا مقصد یہ

ہے کہ ”حتی یسلموا“ اور یلتزموا مالیہم الی الاسلام یعنی مجھے حکم ملا ہے کہ میں لوگوں کے ساتھ اس وقت تک قتال کرتا رہوں جب تک وہ مسلمان نہیں ہو جائے یا ایسی چیز کا التزام نہیں کر لیتے جو ان کو اسلام تک پہنچا دے۔ اور جزیہ بھی موصل الی الاسلام ہو سکتا ہے اس لئے کہ ذمی بنانے کا مقصد یہی ہوتا

ہے کہ وہ اسلامی معاشرہ میں رہے اسلام کے محاسن قریب سے دیکھے اور اسلام کی حقانیت کے دلائل سوچنے کا موقع ملے اور ان سے متاثر ہو کر مسلمان ہو جائے۔

۴. غایت میں تاویل اس طرح بھی کی جاسکتی ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ یا حقیقتہً مسلمان ہو جائیں یا اس کے قائم مقام کوئی صورت اختیار کر لیں یعنی اسلام حدیث کا حاصل یہ نکلا کہ لوگوں کے اسلام یا استسلام تک مجھے قتال کا حکم دیا گیا ہے۔

جہاد کا مقصد لوگوں کو زبردستی مسلمان کرنا نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد اعلیٰ کلمۃ اللہ ہے۔ حدیث کا مقصد یہ ہے کہ مجھے جنگ جاری رکھنے کا حکم ملا ہے جب تک کلمۃ اللہ بلند نہ ہو جائے اور کلمۃ اللہ کے بلند ہونے کی دو صورتیں ہیں اسلام یا استسلام۔ کافر نے کافر رہتے ہوئے جب اسلامی حکومت کو قبول کر لیا تو اس مقام میں کلمۃ اللہ بلند ہو گیا۔

فائدہ ثالثہ تارک الصلوٰۃ کا حکم

تارک الصلوٰۃ کا حکم کیا ہے اس میں اختلاف ہوا ہے چونکہ بعض نے اپنے موقف پر اس حدیث سے استدلال کی کوشش کی ہے اس لئے اس مسئلہ کو چھیڑنے کی ضرورت پڑی۔ اس مسئلہ کی ضروری تفصیل حسب ذیل ہے۔

تارک الصلوٰۃ کی دو قسمیں ہیں ایک تارک الصلوٰۃ استحلالاً یعنی جو شخص نماز چھوڑے اور چھوڑنے کو جائز بھی سمجھے، دوسرا تارک الصلوٰۃ تکسلاً یعنی جو شخص نماز کو فرض اور اس کے چھوڑنے کو ناجائز تو سمجھتا ہے لیکن سستی اور کسل کی وجہ سے نماز نہیں پڑھتا۔

تارک الصلوٰۃ استحلالاً تو بالاجماع کافر ہے۔ تارک الصلوٰۃ تکسلاً کے حکم میں اختلاف ہوا ہے۔ عبد اللہ ابن مبارک اسحق بن راہویہ کا مذہب اور امام احمد کی روایت یہ ہے کہ تارک الصلوٰۃ المکتوبۃ عمداً بلا عذر کافر ہے۔ ردۃ اس کو قتل کیا جائے گا یہ قول حضرت علی سے بھی نقل کیا گیا ہے۔ امام مالک امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور جمہور ائمہ امت کا مذہب یہ ہے کہ تکسلاً فرض نماز چھوڑنے والا کافر نہیں فاسق ہے۔

ترک صلوٰۃ بھی ایک کبیرہ ہے اس کا حکم دوسرے مرتکب کبیرہ کا سا ہے کہ تحت الشیۃ ہے ان شاء عذبه وان شاء غفر له۔ ابو داؤد، نسائی، احمد وغیرہ میں ترک صلوٰۃ کی دیرینوں کی حدیثوں میں ایک جملہ یہ بھی ہے۔ ومن لم

یأت بہمن فلیس لہ علی اللہ عہد ان شاء عذبه وان شاء غفرلہ۔ یہ اصرح دلیل ہے اس بات کی کہ تارک الصلوٰۃ کافر نہیں پھر جو حضرات تارک الصلوٰۃ کو کافر نہیں سمجھتے ان کا اس کی منزلیں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس کی منزایہ ہے کہ اسے قتل کیا جائے اور یہ قتل ردۃ نہ ہوگا بلکہ مٹا ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی منزاقتل نہیں بلکہ اس کی منزایہ ہے کہ حاکم وقت اس کو تید کرے اور خوب چٹائی کرے یہاں تک یا تو مر جائے یا توبہ کر لے۔

قائلین بالقتل کی دلیل | جو حضرات تارک الصلوٰۃ کی منزاقتل بتلاتے ہیں ان کا استدلال اس حدیث (امرت ان اقال الناس الذم سے بھی ہے۔ اس میں قتال کے غایت اقرار شہادتین اور اقامت الصلوٰۃ بیان کی گئی ہے معلوم ہوا اگر اقامت الصلوٰۃ نہ کریں تو ان سے قتال کیا جائے گا۔

جواب | اس دلیل کا الزامی جواب تو یہ ہے کہ قتال کی غایت میں اقامت الصلوٰۃ کے ساتھ ایثار الزکوٰۃ بھی مذکور ہے اگر اس حدیث سے یہ استدلال کیا جائے کہ تارک الصلوٰۃ کو قتل کیا جائے تو لازم آئے گا کہ تارک الزکوٰۃ کو بھی قتل کیا جائے حالانکہ یہ حضرات اس کے قائل نہیں۔ اس استدلال کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ تارک الصلوٰۃ اور تارک الزکوٰۃ سے قتال کیا جائے ان دونوں کے قتل کو حکم یہاں سے ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ قتال اور چیز ہے اور قتل اور چیز ہے قتال بمعنی لڑنا یہ طرین سے ہوتا ہے اس کو قتل لازم نہیں قتل کا تعلق صرف ایک طرف سے ہے۔ امام بیہقی نے امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے۔ لیس القتال من القتل بسبل فقد یحل قتال الرجل ولا یحل قتلہ

خلاصہ یہ کہ حدیث سے صرف تارک صلوٰۃ سے قتال ثابت ہوتا ہے اس کے ہم بھی قائل ہیں، بلکہ نماز تو بڑی چیز ہے امام محمدؒ نے اذان کے بارہ میں لکھا ہے کہ اگر کوئی بستی اذان چھوڑنے پر متفق ہو جائے اور حاکم وقت کہنے پر نہ مانے تو ان سے قتال کرے۔ جب منغیہ تارک اذان سے قتال کے قائل ہیں تو تارک صلوٰۃ سے تو بدرجہ اولیٰ قائل ہوں گے۔ البتہ قتل کے قائل نہیں اور نہ ہی قتل حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔

قائلین بالقتل کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب | بعض حضرات نے تارک صلوٰۃ کے وجوب قتل پر اس آیت سے

لہ مشکوٰۃ ص ۵۸ بحوالہ ابو داؤد، احمد، مالک و نسائی۔

لہ فتح الباری ص ۷۹ ج ۱۔

استدلال کیا ہے فان قالوا واقاموا الصلوة واؤوا الزکوۃ فخلو سبیلہم۔ اس سے قبل تہل شریکین کا حکم آ رہا ہے پھر فرمایا اگر وہ توبہ کریں اور نماز کی پابندی کریں اور زکوۃ دیں تو ان کا راستہ چھوڑ دو اس کا جواب یہ ہے کہ اقامت صلوٰۃ اور ایتاء الزکوۃ تخلیہ سبیل کی شرط ہے۔ یعنی جب تک نماز کی پابندی نہ کریں زکوۃ نہ دیں تب تک ان کا راستہ نہ چھوڑ دو بلکہ گرفت کرو یہ آیت غفیفوں کے خلاف تب ہوتی جب کہ ترک صلوٰۃ کی صورت میں ان کا مذہب یہ ہوتا کہ ان کو چھوڑ دو کچھ نہ کہو اور غفیفہ اس کے قائل نہیں بلکہ وہ جس اور تعزیر شدید کے قائل ہیں کما من۔ اگر بالفرض ان حضرات کا استدلال اس آیت سے صحیح مان لیا جائے تو خود ان کے بھی خلاف ہوگا اس لئے کہ اقامت الصلوٰۃ کے ساتھ اتوا الزکوۃ بھی ہے تو تارک الزکوۃ کا قتل لازم آئے گا حالانکہ مستدل بھی اس کا قائل نہیں۔

امام احمد کے مذہب پر ایک اشکال اور اس کا جواب

اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ اس اصول میں امام احمد اسحق بن راہویہ اور ابن مبارک وغیرہ بھی شریک ہیں۔ نماز چھوڑنا بھی ایک کبیرہ ہی ہے اس کے مرتکب کو ان حضرات نے کافر کیسے کہ دیا؟ ایسے ہی اس نوعیت کے اور بھی مسائل ہیں۔ مثلاً توہین مصحف کو کفر کہا جاتا ہے حالانکہ یہ بھی ایک بد عملی ہے۔ ایسے ہی کوئی شخص بت کو سجدہ کر لے اس نے بھی ایک بد عملی کی ہے۔ اس کو کافر کیوں کہا جاتا ہے۔ کافر تو تب ہو جبکہ دل میں تکذیب پائی جائے۔

اس قسم کے سوالات کا جواب یہ ہے کہ توہین مصحف یا بت کو سجدہ کرنا کو ایک عمل ہے لیکن یہ عمل دل کی تکذیب پر دلالت کرتا ہے جس نے بت کو سجدہ کیا ناظر ہے دل میں تکذیب ہوگی تبھی سجدہ کیا ہوگا اس لئے اس کے عمل کو تکذیب کے قائم مقام سمجھ لیا گیا۔ ایسے ہی امام احمد وغیرہ نے ترک صلوٰۃ کو تکذیب کی نشانی اور اس کا قائم مقام قرار دے کر یہ فتویٰ دیا ہے۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ میں دلچسپ مناظرہ

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے طبقات الشافعیہ سے امام شافعیؒ، امام احمدؒ کا ایک دلچسپ مناظرہ نقل فرمایا ہے۔ ایک مرتبہ امام شافعیؒ نے امام احمدؒ سے پوچھا کہ کیا تم تارک الصلوٰۃ کو کافر کہتے ہو۔ امام احمدؒ نے کہا واقعی تارک صلوٰۃ میرے نزدیک کافر ہے۔ امام شافعیؒ نے پوچھا پھر اس کے مسلمان ہونے کی کیا صورت ہوگی؟ امام احمدؒ نے کہا کہ کلمہ پڑھ لے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کلمہ تو وہ پہلے ہی پڑھتا ہے بحث ہی اس

شخص کے بارہ میں ہے جو کلمہ گو ہو اور نماز نہ پڑھے۔ امام احمد نے کہا پھر اس کی توبہ کی صورت یہ ہے کہ نماز پڑھ لے امام شافعی نے کہا کہ وہ تو کافر ہے اور کافر کی نماز ہوتی ہی نہیں۔ امام احمد اس کا کوئی جواب نہ دے سکے۔ امام شافعی کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ تارکِ صلوٰۃ کو کافر و مرتد کہنے کی صورت میں اس کے مسلمان ہونے کی کوئی صورت ہی نہیں ہوتی۔

حدیث انس من صلی صلوٰۃ واستقبل قبلتنا الخ ۳
ذبیحۃ فیصل بمعنی مفعول ہے۔ فلا تخفروا۔ اخفارسے ہے۔ خیانت کرنا عہد شکنی کرنا۔ حدیث کا حاصل یہ ہے کہ تین چیزیں مسلمان ہونے کی علامات ہیں جس میں یہ علامات پائی جائیں، اسکو مسلمان سمجھو اور مسلمان سمجھنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس کو الشرا اور رسول کی ذمہ داری میں سمجھا جائے اور اس کے جان، مال اور آبرو سے بغیر حق کے تعرض نہ کیا جائے۔

اس حدیث سے مرزائی وغیرہ استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ جو تین کام کر لے وہ مسلمان ہے اس کو کافر کہنا جائز نہیں یہ تین کام تو ہم بھی کرتے ہیں پھر ہماری تکفیر کیوں کی جاتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ تین چیزیں ایمان کی ظاہری علامت ہیں اور ظاہری علامت اس وقت معتبر ہوتی ہے جبکہ اس کا منافی موجود نہ ہو اور ان لوگوں میں منافی موجود ہے۔ منافی بعض ضروریات دین کا انکار ہے۔ الزامی جواب یہ ہے کہ مرزا غلام احمد قادیانی نے اپنے نہ ماننے والوں کو کافر قرار دیا ہے حالانکہ ان کے مخالفین یہ تینوں کام کرتے ہیں اس کے باوجود انہوں نے ان کی تکفیر کی کیا یہ اس حدیث کے خلاف نہیں ہے!

عن ابی ہریرۃ اِنِّیْ اَعْلَمُ لِیْ اِلٰی النَّبِیِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم الخ ۳
تعبد اللہ الخ۔ مضارع کے یہ سارے صیغے اشارہ کرتے ہیں۔
قوله لا ازید علی هذا ولا انقص۔

اس جملے کا بظاہر مطلب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان امور پر تو عمل کروں گا لیکن ان کے علاوہ دوسرے امور دینیہ پر عمل نہیں کروں گا۔ یہ مطلب تو صحیح نہیں اس لئے کہ اگر نہ ہی مراد ہوتی تو حضور علیہ السلام اس کی تحمیل نہ فرماتے۔ پھر اس جملے کا کیا مطلب ہے؟ علماء نے اس جملے کے کئی مطالب بیان فرمائے ہیں۔
لا ازید علی هذا کا معنی ہے کہ لا ازید علی هذا السؤال مطلب یہ تھا کہ اس وقت صرف یہی پوچھنا تھا جو پوچھ لیا ہے اس وقت اور سوال نہیں کروں گا اور جو کچھ جناب نے فرما دیا ہے اس پر عمل کرنے میں کمی نہ کروں گا۔

(۲) یہ شخص اپنے قبیلہ کا نمائندہ بن کر تعلیم حاصل کرنے آیا تھا۔ جا کر اس نے اپنی قوم کے سامنے یہ باتیں نقل کرنی تھیں اس کے لایزید و ولا نقص کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تبلیغ کرنے کے وقت یہ باتیں بعینہ نقل کروں گا۔ نقل میں کمی زیادتی نہ کروں گا پوری دیانت داری سے کام لوں گا۔

(۳) اعرابی کا اس کلام سے مطلب یہ تھا کہ عمل کرنے کے وقت ان وظائف میں اپنی رائے سے کمی بیشی نہ کروں گا مثلاً یہ کہ ظہر کے فرض چار کی بجائے پانچ رکعت یا تین رکعت پڑھنے لگوں ایسا نہ ہوگا۔ بلکہ جو وظیفہ جس طرح سے بتایا ہے بغیر کمی بیشی کے اسی کو عمل میں لایا جائے گا دوسرے لفظوں میں اس شخص نے اتباع سنت کی پابندی اور بدعت سے احتراز کا وعدہ کیا ہے اور یہی چیز دینداری کی بنیاد ہے اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو جنت کی بشارت سنائی ہے۔

(۴) حضرت شیخ الہندؒ کی رائے یہ کہ اصل میں اس شخص کا مقصود یہی کہنا ہے کہ میں کمی نہ کروں گا۔ لایزید کہنا مقصود نہیں محاذۃً ساتھ کہہ دیا۔ محاورات میں عام طور پر یہ الفاظ اکٹھے ذکر کر دیئے جاتے ہیں مثلاً بالغ سے مشتری نے شن پوچھے اس نے کہا سو روپے میں مشتری جواب میں کہہ دیتا ہے کہ بھئی کچھ کمی بیشی کرو حالانکہ مقصود کمی کرانا ہے زیادتی نہیں اسی طرح سے اس صحابی کا مقصد صرف نقص کی نفی کرنا تھا۔

حدیث طلحہ

قوله خمس صلوات الخ

دوب و تر پر اشکال اور اس کے جوابات

اس حدیث میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سائل کو پانچ نمازوں کا فرمایا انہوں نے پوچھا کیا اس سے زائد نماز بھی مجھ پر فرض ہے۔ جواب میں ارشاد فرمایا کہ نہیں فرض تو اور کوئی نہیں البتہ نفل جتنے چاہو پڑھ سکتے ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ پانچ نمازوں کے علاوہ کوئی نماز ضروری نہیں حالانکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک درواجب ہیں یہ وجوب و تردد الا قول اس حدیث کے خلاف ہے۔

دوب و ترمیں مذہب اور دلائل کی تفصیل تو انشاء اللہ اپنے مقام پر ہی آئے گی البتہ اس حدیث سے وجوب و تر پر ہونے والے اشکال کے چند جوابات یہاں دینا ضروری ہے۔ وہی ہندہ۔

(۱) الزامی جواب یہ ہے کہ بالکل اسی طرح کے الفاظ زکوٰۃ کے بارہ میں بھی ہیں۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ زکوٰۃ کے علاوہ کوئی انفاق مال فرض نہیں ہونا چاہیے حالانکہ ائمہ ثلاثہ مدتہ فطر کو فرض کہتے ہیں اگر دوب و تر اس حدیث کے خلاف ہے تو فرضیت مدتہ فطر بھی اس حدیث کے خلاف ہے۔ منساہو جو ابکم فیہ

جواباً۔

(۲۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد وجوب وتر سے پہلے کا ہے۔ اس وقت واقعی یہی حکم تھا ان پانچ کے علاوہ کوئی اور نماز واجب نہ تھی۔

(۲۳) اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ حدیث وجوب وتر کے بعد کی ہے تب بھی کوئی اشکال نہیں اس لئے اس حدیث میں فرائض مستقلہ کی گنتی بتانا مقصود ہے۔ وتر اول تو ہمارے نزدیک فرض ہی نہیں ہیں بلکہ واجب ہیں فرض اور واجب کے درجہ میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ دوسرے وتر کوئی مستقل نماز بھی نہیں بلکہ عشاء کے توابع میں سے ہے جس طرح منمن مؤکدہ فرضوں کے لئے مکملات ہیں۔ اسی لئے امام صاحب کے نزدیک بھی نمازوں کی تعداد پانچ ہی ہے۔ پانچویں نماز یعنی عشاء کے منمن میں وتر بھی آجاتے ہیں۔ کسی اعرابی نے امام صاحب سے پوچھا کہ نمازیں کتنی ہیں؟ فرمایا پانچ۔ کہا کہ وتر کیا ہیں فرمایا واجب اس نے کہا پھر کل کتنی نمازیں ہوئیں آپ نے فرمایا پانچ۔ اس پر اعرابی نے کہا انت لا تحسن الحساب۔

قاضی شوکانی باوجود اپنی ظاہریت کے بغیر الاوطار میں فرماتے ہیں کہ عدم وجوب وتر پر اس حدیث سے استدلال کرنا محمل نظر ہے۔ اس لئے کہ یہ ابتدائی تعلیم ہے ابتدائی اجمالی تعلیمات سے ٹک کر تے جوئے ان فرائض و واجبات کا انکار کرنا جن کی تفصیل بعد میں وارد ہوئی یہ درست نہیں۔
قوله الا ان قطعاً۔

تطوع کو دو طرح سے پڑھا جاسکتا ہے۔ تطوع بخفیف طار اصل میں تطوع تھا تاہم مشہورہ کی بناء پر ایک تار کو گرایا۔ دوسری وجہ تطوع ہے بتدبیر طار اصل میں تطوع تھا تار کو طار اور طار کو طار میں انعام کر دیا اسٹنٹ کی دو قسمیں ہیں متصل اور منقطع اصل اسٹنٹ میں اتصال ہے اسٹنٹ منقطع وہاں مراد لینا چاہیے جہاں متصل نہ بن سکتا ہو۔ یہاں اگر اسٹنٹ کو منقطع بنائیں تو ترجمہ یہ ہوگا تیرے ذمہ اور نمازیں فرض نہیں مگر یہ کہ تو نفل پڑھے اس صورت میں اسٹنٹ مندوب کا ہے واجبات سے۔ اور اسٹنٹ متصل ہو تو معنی یہ ہوگا تیرے ذمہ اور نمازیں واجب نہیں مگر یہ کہ تو نفل نماز کو شروع کر دے نفل نماز شروع کرنے سے واجب ہو جائیگی تو اسٹنٹ واجب کا واجبات سے ہوا۔ اس صورت میں یہ حدیث دلیل ہوگی اس بات کی کہ نفل نماز اور روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتے ہیں۔ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ نفل نماز شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے۔ نفل نماز اور نفل روزہ میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک نفل نماز یا نفل روزہ جب شروع کر دیئے جائیں تو اتنا واجب ہے۔ شافعیہ کے نزدیک نفل عشاء شروع کرنے سے قبل نفل تھے بعد میں بھی نفل ہی ہیں شروع کرنے سے اتمام واجب نہیں ہوتا۔

دلائل احناف (۱) قرآن مجید میں ہے لا تبطلوا اعمالکم ابطال عمل سے نہیں فرما رہی ہے۔

جس نماز اور روزہ کو شروع کیا گیا ہے۔ اس کا مشروع فیہ حصہ یہ بھی ایک عمل ہے اگر اس کو پورا نہ کیا تو یہ رائیگاں ہو جائے گا ابطال عمل لازم آئے گا جو منہی عنہ ہے لہذا شروع کر کے پورا نہ کرنا منہی عنہ ہے اور منہی عنہ کی ضد مامور بہ ہوتی ہے لہذا اتمام مامور بہ ہوا۔

۲۱۔ بہت سی کتب حدیث میں ہے کہ حضرت عائشہ اور حفصہ رضی اللہ عنہما نے نفل روزہ رکھا تھا بکس سے ہریت بکری مل گئی ان دونوں نے افطار کر لیا اور بکری کا گوشت کھایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کا ذکر کیا گیا۔ آپ نے فرمایا صوما یوماً مکتانہ اس روزہ کی جگہ اور رکھو اپنے قضا کا امر فرمایا اور امر و جو کے لئے ہی ہوتا ہے جبکہ صارف عن الوجوب نہ ہو اور قضا کا وجوب فرع ہے اس بات کی کہ شروع کرنے سے روزہ واجب ہو گیا تھا اس لئے کہ واجبات ہی کی قضا واجب ہو سکتی ہے۔

۲۱۔ دارقطنی میں حضرت اُمّ سلمہؓ کا اسی قسم کا واقعہ ہے۔ انہوں نے بھی نفل روزہ افطار کر لیا تھا تو دارقطنی میں ہے کہ امرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان تصوم لیوماً مکتانہؓ اس کی دلالت مطلوب پر واضح ہے۔

۲۱۔ حج کے بارے میں اجماع ہے کہ شروع کرنے سے اتمام واجب ہو جاتا ہے۔ نماز روزہ بھی حج کی طرح رکن اسلام ہیں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حج کی طرح شروع کرنے سے یہ بھی دونوں واجب بن جائیں۔ اگر استثنائے کو یہاں متصل بنائیں تو اس مختلف فیہا مسئلہ میں یہ حدیث بھی حنفیوں کی دلیل ہوگی۔ اور اصل استثنائے میں یہ ہے کہ متصل ہو۔ لیکن علامہ ابوالحسن سندھیؒ نے فرمایا ہے کہ الا ان تطوع کی عبارت زکوٰۃ کے بارے میں بھی ہے اور وہاں منقطع ہی بنایا جاسکتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ پہلے جملوں میں بھی منقطع ہی بنایا جائے اگر ہر جگہ منقطع ہی بنالیا جائے تو حنفیہ کو کوئی ضرر نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اس اختلافی مسئلہ میں یہ حنفیوں کی دلیل نہ بنے گی اس سے ہمارا کوئی ضرر نہیں ہوگا کیونکہ اختلافی مسئلہ میں ہمارے موقف کی تائید کئے گئے اور دلائل بہت ہیں۔

تولہ افلم الرجل ان صدق صلا

پہچھے اسی نویت کی حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث گزری ہے اس کے آخر میں ہے کہ وہ سائل چلا گیا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مشروط طور پر اس کے جنتی ہونے کی بشارت سنائی اور فرمایا من سرہ ان ینظر الی

لہ نصب الرایۃ ص ۲۶ ج ۲ بحوالہ البوداؤد، ترمذی، نسائی، احمد، عبد الرزاق وغیرہم

لہ نصب الرایۃ ص ۲۶ ج ۲

لجل من اهل الجنة فلينظر الى هذا. اور اس حدیث زیر بحث میں ہے کہ اس کی فلاح کی خبر دی گئی بشرط صدق۔ افلح الرجل ان صدق بظہار کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ دونوں واقعے ایک ہی شخص کے ہیں یا الگ الگ دو شخصوں کے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ دو الگ الگ واقعے ہیں۔ اس صورت میں یہاں کوئی اشکال نہیں۔

دوسری رائے یہ ہے کہ دونوں روایتوں میں ایک ہی واقعہ کا بیان ہے۔ اگر یہ قول لیا جائے تو اشکال ہوگا کہ دونوں روایتوں میں تعارض ہے ایک میں جہنم کے ساتھ بغیر شرط کے جنت کی بشارت دی گئی اور دوسری میں مشروط بشارت ہے ایک ہی چیز مشروط بھی ہو اور غیر مشروط بھی یہ کیسے ہو سکتا ہے! اس اشکال کے چند جوابات حسب ذیل ہیں۔

(۱) افلح الرجل ان صدق یہ اس کے سامنے فرمایا تھا تاکہ جزا جنتی کہنے سے مغرور نہ ہو جائے۔ جب وہ چلا گیا اس کی غیر حاضری میں دوسرے حاضری کے سامنے اس کے جنتی ہونے کا اظہار جزا فرمادیا۔

(۲) یہاں اصل میں جواب ہی مختلف ہے جس بات کا جزم فرمایا ہے وہ اور بات ہے اور جس کو مشروط بالصدق کیا ہے وہ اور بات ہے۔ اس کے جنتی ہونے کا جزم فرمایا ہے اور صدق کے ساتھ مشروط کیا ہے فلاح پانے کو نفس جنتی ہونے میں اور فلاح پانے میں فرق ہے فلاح پانے کا معنی ہے جنت میں دخول ادلی ہو درجات عالیہ کے ساتھ اور یہ تبھی ہو سکتا ہے جبکہ صدق کا مقام عالی حاصل ہو۔ جنت میں نفس دخول تو صدق کے ادنیٰ درجہ سے بھی ہو سکتا ہے اس لئے کہ دخول عام ہے ادلی ہو یا غیر ادلی پھر ادلی عام ہے درجات عالیہ حاصل ہوں یا نہ ہوں حاصل یہ ہوا کہ نفس دخول فی الجنت کا جزم ہے اور فلاح کا یہ مرتبہ مشروط ہے۔ صدق کے اعلیٰ درجہ کے حصول کے ساتھ۔

(۳) پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اس کے صدق کا انکشاف نہیں ہوا تھا اس وقت فرمایا تھا۔ افلح الرجل ان صدق۔ پھر اسکے دل میں صدق پائے جانے کا انکشاف آپ کو ہو گیا۔ آپ نے اس کو جزا جنتی فرمادیا۔

حدیث وف عبد القیس

یہ حدیث انتہائی اہم مباحث پر مشتمل ہے۔ سہولت ضبط کے لئے متعلقہ مباحث کو فوائد کے عنوان سے پیش کیا جاتا ہے۔

تشریح حدیث

فائدہ اولیٰ

فائدہ اولیٰ جمع و انداسم فاعل کا صیغہ ہے الوفاۃ سے۔ الوفاۃ کا معنی ہے کسی قوم کا نمائندہ بن کر

کسی بڑے کے پاس جانا مہمات مسائل طے کرنے کے لئے۔

من القوم أو من الوفد أو شك راوی کے لئے ہے یعنی راوی کو تردد ہو گیا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام من القوم کا لفظ فرمایا تھا یا من الوفد کا۔ ایسے موقع پر اد کے بعد قال پڑھا جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وفد کی آمد کی اطلاع پہلے بذریعہ وحی ہو چکی تھی۔ یہاں یہ سوال علم حاصل کرنے کے لئے نہیں بلکہ تائید کے لئے ہے۔ غیر خزا یا ولا ندأ منی خزا یا جمع ہے خزیان کی۔ خزیان صفت مشبہ کا صیغہ ہے الخزی سے۔ ندأ منی یا تو نادم کی جمع ہے یا ندمان کی۔ دونوں صورتوں میں اشکال ہے اگر نادم کی جمع ہو تو معنی تو درست بن جاتا ہے لیکن صیغہ کے اعتبار سے اشکال ہوتا ہے کہ نادم فاعل کے وزن پر ہے اور فاعل کی جمع فعالی کے وزن پر نہیں آتی اور اگر اس کو ندمان کی جمع بنائیں تو صیغہ کے اعتبار سے تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ فعالان کی جمع فعالی کے وزن پر آتی رہتی ہے۔ لیکن اس صورت میں معنی درست نہیں بنتا اس لئے کہ ندمان کا معنی ہے کسی بڑے کا ہم نشین اور درباری۔ اور یہ معنی یہاں نراد نہیں۔ اس مشکل سے نکلنے کے لئے شارحین نے دو راستے اختیار فرمائے ہیں بعض نے تو کہا کہ ندامی نادم کی جمع ہے (بمعنی شرمندہ) لیکن یہ جمع خلاف قیاس ہے۔ خلاف قیاس جمع اس لئے لائے تاکہ خزا یا کے وزن پر جو جائے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ ندمان ہی کی جمع ہے اور ندمان کا معنی جس طرح ہم نشین آتا ہے۔ ایسے ہی کبھی یہ ”شرمندہ“ کے معنی میں بھی استعمال ہو جاتا ہے۔

بأمر فصل۔ فصل امر کی صفت ہے۔ یہ مصدر ہے یا تو اسم فاعل کے معنی میں ہے اس صورت میں ترجمہ ہوگا ”فیصل کن بات“ یا اسم مفعول کے معنی میں ہے اس صورت میں ترجمہ ہوگا کھول کر بیان کی ہوئی بات

فائدہ ثانیہ۔ مضر، ربیعہ اور عبد القیس کا اجمالی تعارف۔

حدیث میں تین قبیلوں کے نام آتے ہیں مضر، ربیعہ اور عبد القیس ان کا تعارف ہو جانا چاہیئے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد میں سے ہیں نزار بن معد بن عدنان نزار کے کئی صاحبزادے تھے ربیعہ، مضر یہ دو زیادہ مشہور ہوئے ہیں دو ستر در لڑکے زید اور اُمنار تھے۔ نزار نے مرتے وقت یہ وصیت کی تھی کہ میرے مال کی ایک جنس ایک ایک لڑکے کو مل جائے۔ مضر کے حصہ میں سونا آیا۔ اور ربیعہ کے حصہ میں گھوڑے۔ اس لئے مضر کو مضر احمر اور ربیعہ کو ربیعۃ الفرس کہنے لگے۔ پھر مضر سے جو خاندان چلا اس کو قبیلہ مضر کہتے ہیں اور ربیعہ سے جو خاندان چلا اس کو قبیلہ ربیعہ۔ ربیعہ کی آگے کئی شاخیں ہیں ان میں سے ایک کا نام عبد القیس ہے۔ اسی شاخ کا وفد حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا ہے۔ قبیلہ عبد القیس بحرین کے علاقہ میں رہتا تھا۔

فائدہ ثالثہ سبب وفات اور وفات کا اجمالی واقعہ

قبیلہ عبد القیس کی فدادہ کا سبب یہ ہوا تھا کہ ان کا ایک آدمی منقذ بن حیان تجارت کے لئے مدینہ میں آتا جاتا تھا آنحضرت ﷺ کی ہجرت کے بعد بغرض تجارت حب معمول مدینہ میں آیا ہوا تھا اور اپنا سامان فروخت کر رہا تھا آنحضرت ﷺ اس طرف تشریف لے آئے یہ آپ کو ملا آپ نے اس کا مال پوچھا اور اس قبیلے کے بڑے بڑے اشراف کا نام لے لے کر مال پوچھایا یہ بہت متاثر ہوا اور اسلام قبول کر لیا اور آنحضرت سے سورۃ فاتحہ اور سورۃ اقرار باسم ربک کا سبق لیا اور وطن آگیا۔ اور آنحضرت ﷺ نے شرفا قبیلہ کی طرف ایک والا نامہ بھی لکھوا دیا تھا۔ منقذ نے اپنے قبیلے میں آکر ابتداء اپنے اسلام اور حضور علیہ السلام کے مکتوب کو مخفی رکھا اور گھر میں نماز پڑھتا رہا، اس کی عیویٰ بھید کے سردار منذر بن غانڈ کی بیٹی تھی بیٹی نے اپنے خاندان کی نماز کا تذکرہ اپنے والد منذر کے سامنے کیا کہ جب سے مدینہ آیا ہے اس طرح سے منہ ہاتھ دھوتا ہے اور کبھی کھڑا ہو جاتا اور کبھی بیٹھ جاتا ہے اور کبھی ماتھا زمین پر ٹیک دیتا ہے غرضیکہ ہمتہ صلوٰۃ کو نقل کیا۔ منذر نے منقذ سے پوچھا کہ یہ کیا کرتے ہو؟ اس نے اپنے اسلام لانے کا سارا ماجرا بیان کر دیا منذر کے دل میں بھی اسلام کی محبت آگئی والا نامہ بھی اس کو دکھلا دیا گیا۔ اس نے قبیلہ کے لوگوں کو اکٹھا کر کے حالات سنائے اور والا نامہ سنایا سب اسلام لانے کے لئے تیار ہو گئے اور یہ فیصلہ کیا کہ تعلیم دین کے لئے ایک وفد مدینہ بھیجا جائے۔ چنانچہ رئیس قبیلہ منذر کی قیادت میں ایک وفد تیار کیا گیا۔ چنانچہ وہ وفد مدینہ طیبہ حاضر ہوا۔ حضور ﷺ نے ان کو کچھ تعلیمات فرمائیں جن کا تذکرہ حدیث میں ہے۔

اس وفد کے شرکاء کی تعداد میں روایات مختلف ہیں بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وفد کے افراد کی تعداد چالیس تھی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ چودہ تھی تعداد افراد وفد میں بظاہر روایتوں میں تعارض ہے اس کا جواب علماء نے دو طرح دیا ہے۔ بعض علماء کو اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ قبیلہ عبد القیس کا وفد دو مرتبہ آیا ہے۔ پہلے میں اور دوسرے میں ایک مرتبہ چالیس افراد پر مشتمل تھا اور ایک مرتبہ چودہ پر بعض نے اس طرح سے تطبیق دی ہے کہ کل افراد تو چالیس تھے ان میں سے زیادہ قابل ذکر معزز افراد چودہ تھے کسی نے کل کا تذکرہ کر دیا تو چالیس تعداد نقل کی کسی نے صرف معزز افراد کے ذکر پر اکتفا کر لیا ان کی تعداد چودہ بتائی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فائدہ رابعہ مامورات اربعہ کے اجمال اور تفصیل پر اشکال اور جوابات

اشکال حدیث وفد عبد القیس میں ہے کہ امر صبار رابع و نساہم عن رابع یہ اجمال ہے۔

آگے اسکی تفصیل ہے۔ مامورات کی تفصیل میں پہلے تو ایمان کا ذکر کیا پھر ایمان کی تفسیر شہادت سے کی۔ اقام الصلوٰۃ اور اس کے معطوفات کا عطف اگر شہادت پر کیا جائے تو شہادت کی طرح یہ ساری چیزیں ایمان کی تفسیر میں داخل ہو جاتی ہیں۔ اور چار ماموروں میں سے صرف ایک ہی کا تذکرہ ہوتا ہے یعنی ایمان کا اور اگر اقام الصلوٰۃ اور اس کے معطوفات کا عطف الایمان پر کیا جائے تو تفصیل میں مامورات پانچ بنتے ہیں۔ (۱) ایمان (۲) اقام الصلوٰۃ (۳) ایثار الزکوٰۃ (۴) صیام رمضان (۵) اعطاء خمس من المغنم حاصل یہ کہ تفصیل میں مامورات یا تو پانچ بن جاتے ہیں یا ایک ہی بنتا ہے کسی طرح سے بھی تفصیل اجمال کے مطابق نہیں۔

جوابات

(۱) اقام الصلوٰۃ اور ایثار الزکوٰۃ وغیرہ سب کا عطف شہادت پر ہے اور یہ سب مرفوع ہیں اور تفسیر ایمان میں داخل ہیں اس عبارت میں صرف ایک ہی مامور کا ذکر ہے یعنی ایمان کا مع اس کی تفسیر کے باقی تین باتیں اختصار یا نسیان کی وجہ سے رادی نے حذف کر دیں۔ لیکن یہ جواب کمزور ہے اس لئے کہ اگر اس کے علاوہ تین باتیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی ہوئیں تو کوئی رادی تو اس کو ذکر کرتا حالانکہ کسی بھی روایت میں ان امور کے علاوہ کسی امر کا تذکرہ نہیں ہے۔

(۲) اقام الصلوٰۃ و ایثار الزکوٰۃ و صیام رمضان ان تینوں کا عطف ہے ایمان پر ایمان سمیت یہ چار ہو گئے صیام رمضان تک وہ چار ختم ہو گئے جس کا اجمال میں وعدہ تھا۔ مامورات اربعہ موعودہ فی الاجمال کے بعد بطور اسلوب محکم ایک زائد بات بھی بتا دی گئی کہ تم خمس بھی دیا کرو۔ یہ خیال کیا گیا کہ یہ جنگی لوگ ہیں قبیلہ مضر سے ان کی جنگ رہتی ہے اس لئے ان کی حالت کے لحاظ سے مقتضائے حکمت یہ ہے کہ خمس کا مسئلہ بھی بتا دیا جائے۔ اس صورت میں اقام الصلوٰۃ وغیرہ پر حبر پڑھی جائے گی۔

(۳) نماز اور زکوٰۃ دونوں کو ایک شمار کیا گیا کیونکہ قرآن پاک میں قرینہ ہیں اب تفصیل میں مامورات کی گنتی اس طرح سے ہوگی۔ (۱) ایمان مع التفسیر (۲) نماز و زکوٰۃ (۳) روزے (۴) خمس دینا۔

(۴) زکوٰۃ اور خمس دونوں کو ایک شمار کیا کیونکہ دونوں ذلیفہ الیہ ہیں اب تفصیل میں گنتی یوں ہوگی (۱) ایمان

(۲) اقام الصلوٰۃ (۳) زکوٰۃ اور خمس (۴) صیام
(۵) سب سے اچھا جواب یہ ہے کہ ان تو تو ا کا عطف عن اربع پر ہے تصدیق ہوگی امرہم بالربع وہاں تو تو یعنی ان تو تو اربع پر معطوف ہے اربع کے علاوہ ایک مشغل مامور ہے اربع میں داخل نہیں۔ اربع میں ایمان نماز زکوٰۃ روزہ بھی داخل ہیں

فائدہ خامسہ۔

ظروف اربعہ کی تفصیل

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنی النقیس کو چار برتنوں سے نہیں فرمائی ہے۔

الحنتم۔ رنگ دار گھڑا یا روغنِ مرتبان خواہ کسی بھی رنگ کا ہو۔ بعض نے سبز رنگ کی تخصیص کی ہے۔ لیکن میج رائے یہی ہے کہ ہر رنگ کے روغنِ گھڑے یا مرتبان کو حنتم کہتے ہیں۔ چونکہ اس زمانہ میں شراب کے لئے عموماً سبز رنگ کیا کرتے تھے اس لئے بعض نے اس کی تخصیص کر دی۔

الدباء۔ قوبی۔ یعنی کدو کو اندر سے کرید کر جو برتن بنایا جائے۔

النقیر۔ (فعلِ بمعنی مفعول نہ ہے النقر بمعنی کریدنا) کھور کے تنے کو اندر سے کرید کر بنایا ہوا برتن۔

المزفت۔ بعض روایتوں میں اس کو المقیہ کہا گیا ہے۔ وہ برتن جس پر روغنِ زفت یا روغنِ قار ملا ہوا ہو۔ یہ روغن کشتیوں پر ملا جاتا تھا زمانہ جاہلیت میں شراب کے برتنوں پر بھی ملتے تھے۔

فائدہ سادسہ۔ ظروفِ اربعہ سے نہی کا مطلب اور حکمت۔

ان چار برتنوں سے نہی کا مطلب کیا ہے اس میں علماء کی دو رائیں ہیں (۱) بعض علماء تو کہتے ہیں ان برتنوں کے استعمال سے مطلقاً روکنا مقصود ہے خواہ کسی بھی مقصد کے لئے ہو۔ (۲) بعض کی رائے یہ ہے کہ ان برتنوں میں بنید بنلے سے روکنا مقصود ہے۔ اس نہی میں حکمت کیا ہے۔ ہر مطلب پر الگ الگ حکمتیں بیان کی گئی ہیں۔

پہلے مطلب پر نہی کی حکمتیں۔ مندرجہ ذیل ہو سکتی ہیں۔

(۱) شارحینِ فہر کے ساتھ تشبہ سے روکنا مقصود ہے۔ شراب نوش ان چار قسم کے برتنوں کو استعمال کیا کرتے تھے ان برتنوں کے استعمال میں ان کے ساتھ تشبہ ہوگا اس لئے منع فرمایا۔

(۲) نہی سے مقصود شراب کی نفرت مبالغہ ذہنوں میں بٹھانا ہے کہ شراب تو کیا شراب سازی کے برتنوں کے استعمال کی بھی اجازت نہیں اس انداز سے نفسیاتی طور پر شراب کی نفرت اچھی طرح رائج ہو جائے گی۔ ان برتنوں میں جسے شراب پہلے شراب رکھی جاتی تھی شراب کے آثار ضرور کچھ ان میں سرایت کر گئے ہوں گے اس لئے ان کے استعمال سے منع فرمایا ہے۔

(۳) ہو سکتا ہے کہ ان برتنوں کو دیکھ کر شراب کا پرانا تلخ ذیاد آجائے اور شراب پینے کی تحریک دل میں پیدا ہو۔ اس چیز کو روکنے کے لئے ان برتنوں کے استعمال سے نہی کر دی گئی۔

(۴) ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سداً للذرائع ان برتنوں سے نہی فرمائی ہو۔ تاکہ کہیں بعض بہاد ساز لوگ ان برتنوں میں شراب نہ رکھنے لگ جائیں اور ان کے استعمال کی اجازت ان کی بہانہ سازیوں کا

جلدی مسکر ہو جانے کا خدشہ ہے۔ اس لئے کہ ان برتنوں میں مسام نہ ہونے کی وجہ سے ہوا نفوذ نہیں کر سکتی اس لئے اس برتن کی چیز جلدی نشہ آور ہو جائے گی ہو سکتا ہے کہ مسکر کو غلطی سے پی جلتے اور اگر مسکر ہونے کا پتہ چل گیا تو گرانی پڑے گی اور املاعتہ مال ہوگا اور اگر پتہ نہ چلا تو مسکر کا پینا لازم آئے گا۔ اس لئے ان میں بنیذ بنانے سے منع کیا گیا تاکہ نہ دین خراب ہونے کا خطرہ ہو نہ مال۔

ان ظروف اربعہ سے جو نبی کی گنتی ہے یہ نبی اب بھی باقی ہے منسوخ ہو چکی ہے اس میں علماء کی دو رائیں ہیں۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ یہ نبی اب بھی باقی ہے اس لئے کہ اس حدیث کے راوی حضرت ابن عباسؓ سے مسئلہ پوچھا گیا تھا کہ ان برتنوں کا حکم کیا ہے انہوں نے ان برتنوں کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا تھا جو دلیل ہے اس بات کی کہ یہ منسوخ نہیں حنفیہ اور جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ یہ نبی منسوخ ہے۔ دلیل مسلم کی روایت ہے جس کے لفظ یہ ہیں وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّبِذِ الْاِثْنِیِّ سَقَاءَ فَاشْرَبُوا فِي الْاِسْقِیَةِ کَلَمًا وَلَا تَشْرَبُوا مَسْکَرًا

قرلہ دلاتا تو بیعتان تفترونہ بین ایدکم وازجکم۔

بعض نے فرمایا ہے کہ بین ایدیکم وارحکم سے مراد ہے مشافہۃ یعنی کسی کے منہ پر بہتان نہ لگاؤ۔ کسی کے پس پشت بہتان لگانا بھی بڑا ہے لیکن اس کو منہ پر کہہ ڈالنا اس سے بھی بُرا ہے۔

له شرح موجع للمفردى من ج ١. ٢ مشكوة المصابيح من باب زيارت القبور.

قوله فأجره على الله

اہل سنت وجماعت کا مذہب یہ ہے کہ لایجب علی اللہ مشیئہ کوئی چیز واجب نہیں معتزلہ کئی چیزیں اللہ پر واجب سمجھتے ہیں مثلاً جو شخص از کتاب کبار سے بچے اس کے متعلق کہتے ہیں کہ اللہ پر واجب ہے کہ اس کو ثواب دے، مرتکب کبیرہ کو سزا دینا بھی اللہ پر واجب سمجھتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ پر واجب ہے کہ وہ کام کرے جو انسان کے لئے اصل ہو اہل سنت وجماعت کے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں معتزلہ اجرہ علی اللہ سے استدلال کرتے ہیں کہ علی لزوم کے لئے آتا ہے یہاں علی کا لانا اس بات کی دلیل ہے کہ ایسے شخص کا اجر اللہ پر واجب اور لازم ہے۔ اس قسم کے اور بہت سے جملے کتاب و سنت میں آتے ہیں جن سے بظاہر وجوب علی اللہ کا دم ہوتا ہے اس کے جواب دو ہیں۔

(۱) وجوب کی دو قسمیں ہیں۔ وجوب استحقاقی۔ وجوب تفضلی اہل سنت اللہ پر لزوم استحقاقی کے نافی ہیں۔ لزوم تفضلی کے نافی نہیں اور اس قسم کی نصوص میں لزوم تفضلی مراد ہوتا ہے مطلب یہ ہوا کہ گو کسی بندہ کا کوئی حق اللہ پر واجب نہیں لیکن ایسے پابند شرع کے متعلق اللہ نے اپنے تفضیل اور عنایت سے جنت دینا لازم قرار دے لیا ہے۔

(۲) لزوم کی دو قسمیں ہیں (۱) لزوم عقلی۔ (۲) لزوم شرعی۔ اہل سنت وجماعت لزوم عقلی کے نافی ہیں اور یہاں عقلی مراد نہیں بلکہ لزوم شرعی مراد ہے۔ اس لئے کوئی اشکال نہیں۔

قوله فمن اصاب من ذلك شيئا الله

حدود کفارات ہیں یا نہیں ؟

حدیث کے اس جملے کے تحت یہ مسئلہ چھیڑا گیا ہے کہ حدود کفارات ہیں یا نہیں ؟ یعنی کوئی شخص زنا وغیرہ کوئی جرم کرے اور اس پر حد جاری ہو جائے تو آیا یہ مداس کے جرم کے لئے کفارہ بن جائے گی یا نہیں ؟ یعنی حد جاری ہونے سے اس کا گناہ معاف ہو جائے گا یا توبہ کی ضرورت رہے گی مشہور یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف ہے اختلاف اس طرح سے بیان کیا جاتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک حدود و عاہر ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک حدود و سوا تر ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک حد لگنا گناہ کی معافی کا سبب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک حدود کا جاری کرنا زجر کے لئے ہے تاکہ اس مجرم اور دوسروں کو عبرت ہو جائے۔ باقی اس جرم کا گناہ معاف ہونے کے لئے حد کافی نہیں بلکہ توبہ اور استغفار کی ضرورت ہے۔

شافعیہ کی دلیل | شافعیہ کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ حدیث ہے اس میں یہ ارشاد ہے۔ من

اصاب ذلك شيئاً فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له اس میں تصریح ہے کہ یہ عتاب اس جرم کے لئے کفارہ اور سائر ہے۔

حنفیہ کے دلائل

(۱) قطع طریق کی سزا بیان کرنے کے بعد قرآن مجید کہتا ہے۔ ذلك لهم عذری فی الدنيا ولهم فی الآخرة عذاب عظیم۔ الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم فاعلموا ان الله غفور رحیم۔ پہلے یہ بیان فرمایا کہ ان کے لئے آخرت میں بڑا عذاب ہے مگر جبکہ توبہ کر لیں یہ صریح دلیل ہے اس بات کی کہ اگر قاطع الطریق پر حد جاری ہو جائے اور توبہ نہ کرے تو اس کے لئے آخرت میں عذاب عظیم ہے اس عذاب سے خلاصی کا وعدہ توبہ سے ہے صرف حد جاری ہونے سے نہیں متنازع فیہ مسئلہ میں حنفیہ کا یہی مسک ہے۔

(۲) پوری کی حد قطع ید بیان کرنے کے بعد قرآن پاک کہتا ہے کہ فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب علیه ان الله غفور رحیم۔ یہ آیت بھی صریح ہے اس بارے میں کہ اجرائے حد کے بعد توبہ کی ضرورت ہے توبہ اور اصلاح کے بغیر معافی کا وعدہ نہیں۔

(۳) حد قذف بیان کرنے کے بعد قرآن پاک میں ہے وادلک هم الفسقون الا الذین تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحیم یہ اسلوب بیان بھی اس بات پر صراحتہ دلالت کر رہا ہے کہ گناہ کی معافی کے لئے ادرستی سے نکلنے کے لئے صرف حد کا جاری ہو جانا کافی نہیں بلکہ توبہ اور اصلاح کی ضرورت ہے۔

(۴) مستدرک حاکم میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا لا ادری الحدود کفارات ام لا؟ کہ میں جزم سے نہیں کہہ سکتا کہ مدد و کفارہ ہیں یا نہیں تو جب حضور علیہ السلام کو مدد کے کفارہ ہونے میں تردد ہے تو پھر ان کے کفارہ ہونے کا جزی فیصلہ کیسے کیا جاسکتا ہے؟ حافظؒ نے اس روایت کو صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے۔

حافظ عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت پہلے کی ہے کہ پہلے حضور علیہ السلام کو تردد تھا بعد میں آپ کو علم دیا گیا کہ مدد و کفارہ ہیں جیسا کہ حدیث عبادۃ بن صامت میں جزی طور پر عتاب کو کفارہ قرار دے دیا ہے لیکن حافظ رحمہ اللہ کا یہ ارشاد بالکل خلاف ظاہر اور ناقابل تسلیم ہے اس لئے کہ حضرت عبادہ نے ہجرت سے پہلے بیعت کی ہے جس بیعت کا تذکرہ یہاں کر رہے ہیں قرآن بتلاتے ہیں کہ یہ ہجرت سے پہلے کی بیعت ہے۔

مثلاً ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ اس بیعت میں بتلایا گیا ہے کہ اس بیعت میں عصابت یعنی ایک مختصر سی جماعت تھی۔ ظاہر یہ ہے کہ یہ مکہ کی بات ہے، ہجرت کے بعد تو ہزاروں افراد اسلام لاپکے تھے ایسے اہم معاہدہ میں مجمع ہم کو آسانی شریک کیا جاسکتا تھا اور حضرت ابو ہریرہ ہجرت کے بعد شہر میں اسلام لائے ہیں۔ اور حاکم کی اس روایت میں سماع کی تصریح بھی ہے یعنی ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور علیہ السلام کو یہ بات فرماتے ہوئے خود سنا ہے۔ اور ابو ہریرہؓ کے بعد ہی یہ بات سُن سکتے ہیں اس لئے ظاہر یہ ہے کہ حاکم کی حدیث ابی ہریرہ حدیث عبادہ سے متاخر ہے۔

(۵) طحاوی شریف میں واقع ہے کہ آنحضرت ﷺ کی خدمت میں ایک چور لایا گیا اس نے اعتراف کیا اور ہاتھ کاٹا گیا۔ قطع ید کے بعد حضور علیہ السلام نے اس کو فرمایا استغفر اللہ ذنب الیہ اس سے معلوم ہوا کہ حد کے بعد بھی توبہ و استغفار کی احتیاج ہے۔

(۶) معین میں ایک مفصل حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک عورت کی چوری ثابت ہونے پر آنحضرت ﷺ نے حکم سے اس کا ہاتھ کاٹا گیا، حضرت عائشہؓ اس عورت کے بارے میں اس حدیث کے آخر میں فرماتی ہیں ”فحسننت لتوبتها بعد“ یعنی قطع ید کے بعد اس نے بہت اچنی توبہ کی ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے جوابات (۱) اس حدیث میں عقاب سے مراد عقاب تشریعی نہیں ہے۔ بلکہ عقاب تکوینی یعنی معاصیٰ مراد ہیں مطلب حدیث کا یہ ہے کہ جس نے کوئی جرم کیا اور اس جرم کی وجہ سے حق تعالیٰ کی طرف سے اس پر معصیتیں آگئیں تو یہ معصیتیں اس کیسے معافی کا ذریعہ بن جائیں گی۔ یہاں معاصیٰ کو کفارہ قرار دیا ہے نہ کہ حدود کو۔ معاصیٰ کا کفارہ مینات بننا اتفاقی مسئلہ ہے۔ نزاع حدود کے بارے میں ہے۔

(۲) جس پر مد جاری ہو اس کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں اکثر لوگوں کی حالت یہ ہوتی ہے کہ حد لگنے سے ان کے دل میں ندامت اور شرمساری آجاتی ہے جو حقیقتہً ہے توبہ کی اور بعض مندی مزاج ایسے ہوتے ہیں کہ حد لگنے سے بھی نادم نہیں ہوتے حنفی جو کہتے ہیں کہ حد کفارہ نہیں بنتی اس سے مراد یہ ہے کہ دوسری قسم کے لوگوں کے لئے کفارہ نہیں بنتی پہلی قسم کے لوگوں کے لئے ہمارے نزدیک بھی حد کفارہ بن جاتی ہے اس لئے کہ وہ مقرون بالتوبہ ہو گئی۔ اور حدیث عبادہ کا محل ایسے ہی لوگ ہیں جو حد لگنے سے نادم ہو جاتے ہیں چونکہ اکثریت ایسے لوگوں کی ہوتی ہے اس لئے اس نس میں تفعیل کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ اس جواب کا حاصل

۱۔ شرح معانی الآثار ص ۸۲ ج ۲ باب الاقرار بالسرقة۔

۲۔ میح البخاری ص ۶۱۲ ج ۲ و میح مسلم ص ۲۳ ج ۲۔

یہ ہے کہ حدیث عبادہ ایسے لوگوں کے متعلق ہے جن کی حد مقرون بالتوبہ ہو جائے ایسی مد کو ہم بھی کفارہ کہتے ہیں۔
 (۳) گناہ کی معافی کا سبب قریب توبہ ہے اور حد سبب بعید ہے اس لئے کہ حد سے توفیق توبہ ہوگی اور توبہ سے معافی۔ عقیقہ حد کے معافی کے لئے سبب قریب بننے کے منکر ہیں اس بات کے ہم بھی قائل ہیں کہ حد گناہ کی معافی کے لئے سبب بعید ہے اور اس حدیث کا محل بھی یہی ہے کہ حد کفارہ ہے یعنی گناہ معاف ہونے کے لئے سبب بعید ہے۔ حد کی برکت سے توبہ اور توبہ سے معافی ہو ہی جائے گی۔

(۴) حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ اس مسئلہ میں عقیقہ اور شافعیہ کا کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے فریقین کے نزدیک حد زجر کا بھی فائدہ دیتی ہے ستر کا بھی۔ اختلاف صرف نظر کا ہے کہ حدود کے وضع کرنے سے مقصد اصل کیا ہے؟ عقیقہ کی رائے یہ ہے کہ حد کو ستر کا بھی فائدہ دیتی ہے لیکن اس کے قائم کرنے کا اصل مقصد زجر ہے اس لئے انہوں نے حدود کو زواجر کہا۔ شافعیہ کے نزدیک معاملہ برعکس ہے وہ کہتے ہیں کہ حد زواجر ہے لیکن اس کے قائم کرنے کا اصل مقصد ستر ہے اس لئے وہ حدود کو سواثر کہہ دیتے ہیں خلاصہ یہ کہ حدود میں زجر و ستر دونوں تاثریں فریقین مان رہے ہیں صرف نظر کا اتنا اختلاف ہے یہ بالذات سواثر ہیں یا زواجر۔

بیعت کی اقسام۔

اس حدیث میں حضور ﷺ نے فرمایا یا یعوبی۔ یہ کیسی بیعت تھی۔ اس کے سمجھنے کے لئے بیعت کی اقسام سمجھنا ضروری ہیں۔ بیعت کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) بیعت اسلام۔ (۲) بیعت جہاد۔ (۳) بیعت خلافت۔ (۴) بیعت طریقت۔ بیعت اسلام وہ بیعت ہے جو اسلام لانے کے وقت کسی کے ہاتھ پر رکی جائے عہد و پیمان کی پختگی کے لئے شرک و کفر سے توبہ کر کے بہت سے لوگ آنحضرت ﷺ کے دست مبارک پر بیعت اسلام کرتے رہتے تھے۔

بیعت جہاد وہ بیعت ہے کہ مسلمان امام کے ہاتھ پر اس عہد و پیمان کے لئے کریں کہ ہم اللہ کے راستے میں جان دینے اور ہر بڑی سے بڑی قربانی کے لئے تیار ہیں۔ جیسے حدیبیہ کے مقام پر حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضور ﷺ کے دست پاک پر مشرکین کے ساتھ قتال کرنے کے لئے بڑے جوش و خروش کے ساتھ کی تھی جس کا ذکر قرآن مجید میں ہے لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبَايَعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ۔ اس کو بیعت رضوان کہا جاتا ہے۔ حضرات صحابہؓ کی یہ بیعت جہاد تھی۔

بیعت خلافت وہ بیعت ہے جو خلیفۃ المسلمین کے ہاتھ پر اس کی خلافت کے تسلیم کرنے کی نشانی کے طور پر رکی جائے۔ جیسے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر حضرات صحابہؓ نے بیعت کی۔

بیعت طریقت۔ اس بیعت کو کہتے ہیں جو کسی شیخ کامل کے ہاتھ پر اس عہد ویمان کے لئے کی جائے کہ میں آپ کی تعلیم کی اتباع کرتا ہوا اپنے ظاہر و باطن کو شریعت کے مطابق کروں گا یعنی گناہ چھوڑوں گا اور نیکیاں کروں گا۔ حضرت عباد بن صامت رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں جس بیعت کا ذکر ہے وہ بیعت طریقت ہی بن سکتی ہے ظاہر ہے کہ یہ بیعت اسلام تو ہے نہیں اس لئے کہ بالیغوا کے مخاطب حضرات صحابہؓ ہیں جو پہلے سے اسلام لائے ہوئے ہیں۔ انکا بیعت اسلام کرنا تحصیل ماحصل ہے۔ بیعت جہاد بھی مُراد نہیں اس لئے کہ اس میں جہاد کا کوئی مضمون مذکور نہیں نہ ہی جہاد کا کوئی موقع ہے و بیعت خلافت رسول کے ہاتھ پر نہیں ہوتی بلکہ خلیفہ رسول کے ہاتھ پر ہوتی ہے یہ بھی مُراد نہیں ہو سکتی تاہم بیعت کا مقصد ان گناہوں سے بچنے کا اہتمام کرنے کا عہد ویمان لینا ہے۔ اسی قسم کی بیعت کو صوفیاء کی اصطلاح میں بیعت طریقت کہا جاتا ہے۔

پہلی تین قسم کی بیعتوں کو سب مانتے ہیں بعض علماء ظاہر نے بیعت طریقت کو بدعت قرار دیا ہے یہ غایت درجہ کی بے انصافی اور جاہل ہے۔ جس قسم کی بیعت کو صوفیاء بیعت طریقت کہتے ہیں آنحضرت ﷺ سے اس کا ثبوت حضرت عبادہ کی اس حدیث سے بھی ہے اور اس کے علاوہ دیگر بہت سی احادیث سے بھی ثابت ہے۔ بکثرت احادیث میں وارد ہے کہ آنحضرت ﷺ نے بعض مسلمانوں سے گناہ چھڑوانے کے لئے اور نیکیاں کروانے کے لئے بیعت لی ہے۔ اس بیعت کی حقیقت سنتِ مجسمہ ثابت ہے اور ثابت بالسنۃ کو بدعت کہنا یہ ظلم اور تعدی ہے یا جاہل ہے۔

بیعت کی صورت اور حقیقت

بیعت طریقت کی ایک صورت ہے اور ایک حقیقت۔ صورت تو شیخ کامل کے ہاتھ میں ہاتھ دینا ہے۔ اور اس کی حقیقت التزام طاعت اور اعمال ظاہرہ و باطنہ کی پابندی کا معاہدہ کرنا ہے۔ صورت بھی سنت سے ثابت ہے اس لئے یقیناً باعشہ برکت ہے لیکن زیادہ تر نظر معنی اور حقیقت اور مقصود کی طرف ہونی چاہیے اور وہ مقصود معلوم ہو چکا کہ شیخ کامل کی اتباع کر کے ظاہر اور باطن کی تیسرا اصلاح ہے محض صورت بیعت پر قناعت کر کے بیٹھ جانا اور مقصد کی طرف توجہ نہ کرنا یہ بڑی محرومی ہے۔ اس لئے صورت کے ساتھ اس مقصد اور حقیقت کو اہمیت دینی چاہیے۔ سنیں بیعت کی اس صورت کا درجہ زیادہ سے زیادہ استجاب کا ہے لیکن اپنے ظاہر و باطن کو سنت کے مطابق بنانا اس کے بعض درجات فرض ہیں فرض چھوڑ کر محض سب کے پیچھے پڑنا یہ کتنی بڑی کوتاہی ہے جس طرح سے بیعت کی صورت کا انکار ایک بڑی علمی غلطی ہے اسی طرح سے محض صورت پر اکتفا کر کے اصل مقصد سے صرف نظر بہت بڑی غلطی کو تاہی ہے

ان دونوں سے اجتناب ضروری ہے۔ مقصد بیعت یعنی ظاہر و باطن کی تعمیر و اصلاح کے لئے کئی چیزوں کے ضرورت ہے۔ ایک یہ کہ شیخ کامل دکان دار اور فریبی نہ ہو اور فن تربیت کے اصول بھی جانتا ہو شیخ کا صرف صلح ہونا کافی نہیں بلکہ صلح ہونے کی شان بھی ہو۔ دوسرے یہ کہ بیعت سے مقصد اصلاح ظاہر و باطن کو کے روائے حصول ہو۔ تیسرے یہ کہ شیخ کامل سے مناسبت طبعی بھی ہو مناسبت کی آسان نشانی یہ ہے کہ متعدد بار اس کے پاس بیٹھنے سے اس کی تعلیم کے ساتھ طبیعت مانوس ہو اس کی تعلیم کے ساتھ اعراض اور القباض پیدا نہ ہو۔ اگر شیخ کامل تو ہو لیکن طالب اور مرید کو اس سے مناسبت نہ ہو تو نفع نہ ہوگا اس لئے محض کسی کی بزرگی کے حالات سن کر بیعت میں غفلت نہ کرنی چاہیئے بلکہ چند مرتبہ پاس بیٹھ کر مناسبت کی تحقیق کر لی جائے چوتھے یہ کہ طالب کو اپنے شیخ سے محبت و عقیدت ہو اور اس کی تعلیم پر اعتماد ہو عقیدت سے بھی زیادہ محبت کو ضرورت ہے۔ پانچویں یہ کہ اپنے حالات ظاہرہ و باطنہ کی شیخ کو اطلاع کرنا ہے۔ پھر حالات پر غور کر کے جو علاج تجویز کر دے اس کی پوری اتباع کرے پھر اس کا علاج چند دن کر کے اطلاع دے کہ اس نسخہ کے استعمال سے کیا نفع ہوا آخر تک اطلاع و اتباع کا یہ سلسلہ جاری رہے۔ اس سے انشاء اللہ کام بن جائے گا۔

عن ابی ہریرہ قال اللہ تعالیٰ کذبی ابن آدم صلا۔

سب احادیث دخی الہی ہیں لیکن بعض احادیث ایسی ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”قال اللہ“ وغیرہ کہہ کر صراحتہً اس بات کی حق تعالیٰ کی طرف نسبت کر دی ہے۔ ایسی حدیث کو ”حدیث قدسی“ کہتے ہیں۔ قرآن کریم کی نسبت بھی صراحتہً حق تعالیٰ کی طرف ہے اس اشتراک کے باوجود حدیث قدسی اور قرآن میں کئی وجوہ سے فرق ہے۔

(۱) دونوں اللہ کی طرف سے دخی ہیں لیکن قرآن میں طریق دخی صرف ایک ہے یعنی قرآن کی آیت کو جبریل علیہ السلام آپ تک پہنچاتے ہیں اور حدیث قدسی میں طریق عام ہے کبھی اس کا مضمون فرشتے کے ذریعہ سے پہنچایا جاتا ہے اور کبھی منام کے ذریعہ سے اور کبھی پیغمبر کے دل میں فرشتہ کے واسطے کے بغیر بات ڈال دی جاتی ہے غرضیکہ حدیث قدسی میں دخی کا ایک طریقہ متعین نہیں۔

(۲) قرآن کے الفاظ من جانب اللہ متعین ہوتے ہیں حضور علیہ السلام بعینہ نقل فرماتے ہیں انہی مخصوص الفاظ کا نام قرآن ہے۔ بخلاف حدیث قدسی کے کہ اس کا معنی اور مضمون تو من جانب اللہ ہوتا ہے۔ لیکن تعین لفظ ضروری نہیں اس معنی اور مضمون کو بعض اوقات حضور علیہ السلام اپنے لفظوں سے بھی ادا کر دیتے ہیں۔

(۳) قرآن متواتر ہے۔ بدوں تواتر قرآنیت ثابت نہیں ہوتی بخلاف حدیث قدسی کے کہ اس کا تواتر

تک پہنچنا شرط نہیں خبر واحد کے درجہ میں ہو تو بھی اس کو حدیثِ قدسی کہہ دیتے ہیں۔
(۴) قرآن وحیِ متلو ہے اس کی تلاوت نماز میں جائز ہے۔ حدیثِ قدسی کی تلاوت نماز میں جائز نہیں۔

اما شتمہ ایای فقولہ لی ولدہ صلا

اولاد ہونا ممکن کا فائدہ ہے اور حق تعالیٰ واجب الوجود ہیں۔ ان کے لئے اولاد ثابت کرنا واجب الوجود کو ممکن کہنا ہے ظاہر ہے کہ یہ بہت بڑی گالی ہے جس طرح کسی انسان کو گدھا کہنا گالی ہے۔ حالانکہ انسان اور گدھا ممکن اور حادث ہونے میں مساوی ہیں صرف نوع کا فرق ہے۔

عن ابی ہریرۃ یوذینی ابن آدم

ایذار کا معنی ہے تکلیف پہنچانا۔ ایذار دینا تاثر ہے اور اس سے ایذار پانا تاثر ہے اور حق تعالیٰ انفعال اور تاثر سے پاک ہیں پھر یہاں یوذینی ابن آدم کہنا کیسے صحیح ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ یہاں ایذار سے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ ایذار والا معاملہ کرنا۔ یسب الدھر آفات اور مصائب کی صورت میں زمانہ کو جو گالی دی جاتی ہے وہ اس کو فاعل اور متصرف سمجھ کر دی جاتی ہے جبکہ زمانہ متصرف نہیں بلکہ متصرف اللہ تعالیٰ ہیں گویا انسان نے یہ گالی اللہ کو دی ہے۔ انا الدھر کا بھی مطلب ہے کہ زمانہ کو جو کچھ سمجھ کر گالی دی جاتی ہے وہ میں ہوں۔

ما احدا صبر علی اذی اللہ صلا۔ صبر کا معنی ہے ”حبس النفس علی ما تکرہ“ حق تعالیٰ اس بات سے منزہ ہیں اس لئے یہاں صبر کا حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ صبر سے مراد ”تاخیر العذاب عن مستحق العذاب“ یعنی جو عذاب کا مستحق ہے اس کو فوری عذاب نہ دینا۔

حدیث معاذ کنت ردف النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلا۔

مؤخرۃ الرجل کجادہ کی پھلی لکڑی۔ اس لفظ میں کئی لغتیں ہیں (۱) باب افعال سے اسم فاعل کے وزن پر (۲) باب تفعیل سے اسم فاعل کے وزن پر جو (۲) باب تفعیل سے اسم مفعول (۴) آخرۃ الرجل پہلی اور آخری لغت انفع ہیں۔

یہ بتانے کی کیا ضرورت تھی کہ میں آپ علیہ السلام کے پیچھے تھا اور ہمارے درمیان بہت کم فاصلہ تھا۔ محدثین کے مزاج کے مطابق اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت معاذ یہاں اپنا تثبت فی الروایت بتانا چاہتے ہیں یعنی یہ واقعہ خوب یاد ہے حتیٰ کہ اس کی معمولی چیزیں بھی نہیں بھولیں۔ عارفین کے انداز کے مطابق جواب یہ ہے کہ اپنی اس ہیئت اور قرب کو یاد کر کے لذت تازہ کرنا چاہتے ہیں۔

فاخبر بہ معاذ عند موتہ تأثما۔

سوال: حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے: اخبریما عند موتہ تا شماً تا شماً کا معنی ہے۔ تَجَنَّبُ عَنِ الْأَشْعَرِ یعنی گناہ سے بچنا۔ کتمانِ علم کے گناہ سے بچنے کے لئے موت کے وقت یہ حدیث سنائی ہے۔ اس پر سوال یہ ہے کہ جب آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے اس بشارت کو آگے پہنچانے سے خود منع فرمایا تھا تو پھر کتمانِ علم کا گناہ کیوں ہوتا؟

جواب: (۱) پہلے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ یہ سمجھتے تھے کہ اس بشارت کو آگے پہنچانا مطلقاً ممنوع ہے اس لئے بتانے سے گریز کرتے رہے۔ لیکن بعد میں سمجھ کر یہ ممانعت مطلق نہیں بلکہ اس وقت تک ہے۔ جب تک کہ اعمال کی ضرورت کا احساس عام لوگوں میں پیدا نہ ہو اب چونکہ اس کا احساس عام ہو چکا ہے اس لئے اب نہ بتانے پر کتمانِ علم کی وعید ہوگی۔

(۲) پہلے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ اس ممانعت کو مطلق سمجھتے رہے ہیں اس لئے نہیں بتایا۔ بعد میں سمجھ کر یہ ممانعت عامۃ الناس کے سامنے بیان کرنے سے ہے۔ خواص کے سامنے بیان کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اس لئے موت کے وقت خواص کے سامنے اس کو بیان کر دیا۔ اس خیال سے کہ اگر خواص کو بھی نہ بتاؤں گا تو کتمانِ علم کا گناہ ہوگا۔

(۳) حافظؒ کی رائے یہ ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ یہ سمجھتے تھے کہ یہ نہی تحریم کے لئے نہیں ہے بلکہ مصلحت اور شفقت اس حدیث کی تبلیغ سے روکا گیا ہے۔ لہذا حکم تبلیغ ان کو بھی شامل ہوا۔ اگر یہ حدیث نہ سناتے تو کتمانِ علم کا گناہ ہوتا۔

علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے یہ جواب نقل کرنے کے بعد یہ سوال اٹھایا ہے کہ اگر یہی بات تھی تو پھر موت کے وقت کی تخصیص میں کیا نکتہ ہے؟ یہ حدیث پہلے کیوں نہ بیان کر دی۔ علامہ عثمانیؒ نے جو اس کا جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے بہت سی نصوص شرعیہ کے خلاف ہے اور اس سے بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہونے کا خطرہ تھا اس لئے ضرورت تھی کہ اس حدیث کو پوری توجہ سے سنا جائے اور اس کے سمجھنے میں صرف ظاہری اور سطحی معنی پر اکتفا نہ کیا جائے بلکہ خوب غور فکر اور تدبر سے کام لیا جائے۔ اس لئے نبی کریم صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے ایک ہی سواری پر سوار چوڑے کے باوجود تین مرتبہ نذر دی تاکہ یہ حدیث خوب اہتمام سے سنیں۔ پھر ساتھ عوام کو یہ حدیث سنانے سے منع فرمادیا اس بات پر مزید تنبیہ کرنے کے لئے کہ اس حدیث کا ظاہری مدلول مراد نہیں ہے۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے بھی مناسب سمجھا کہ سامعین میں خوب تہقُّد۔ ”ذرو نکراہتمام

پیدا کر کے یہ حدیث سنائی جائے تاکہ وہ بھی گمراہی سے بچ جائیں۔ اس کے لئے آپ نے موت کا وقت اختیار کیا جبکہ انسان اس دنیا کو چھوڑ کر آخرت کی طرف جا رہا ہوتا ہے ایسے موقع پر انسان جو بات کہتا ہے وہ پوری توجہ اور اہمیت کے ساتھ سنی جاتی ہے۔ یہ طرز اختیار کر کے حضرت معاذ گویا یہ کہنا چاہتے ہیں کہ میں نے تم کو نبی کریم ﷺ سے سنی ہوئی تمام حدیثیں سنا دی ہیں۔ لیکن یہ حدیث تمہاری غلط فہمی کے ڈر سے اب تک تم کو نہیں سنائی تھی اور اب بھی اگر کتمانِ علم کی وعید کا ڈر نہ ہوتا تو تم کو یہ حدیث بالکل نہ سناتا اس انداز سے حضرت معاذؓ نے لوگوں کو اس بات پر متنبہ کر دیا کہ اس حدیث کے سمجھنے میں جلد بازی سے کام نہیں لینا چاہیے بلکہ دوسری نصوص اور اصول شرعیہ مسلمہ کو سامنے رکھ کر خوب غور و فکر کے بعد اس حدیث کا معنی متعین کرنا چاہیے ورنہ گمراہی کا شدید خطرہ ہے۔

علامہ عثمانؓ نے فتح الملہم میں ایک اور نکتہ بھی بیان فرمایا ہے کہ اس کا مقصد موت کے وقت کلمہ شہادت کی فضیلت حاصل کرنا ہے کیونکہ اس حدیث کے آخر میں کلمہ شہادت ہی ہے۔ ایک حدیث میں ہے ”مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ“ یہ حدیث آخرت میں اس لئے سنائی کہ فضیلت بھی حاصل ہو جائے اور آخری دم تک تعلیم و تعلم جاری رکھنے کی سعادت بھی نصیب ہو جائے چنانچہ بہت سے صحابہ کرامؓ اور اکابر اُمت نے یہ حدیث آخری وقت میں سنانے کا اہتمام کیا ہے۔

مشہور محدث ابو زرہ رازی رحمہ اللہ کے متعلق بھی منقول ہے کہ جب ان کے انتقال کا وقت قریب ہوا تو حاضرین نے کلمہ کی تلقین کے لئے حدیث معاذ کا تذکرہ شروع کیا تو حضرت ابو زرہ نے پہلے اپنے سے لے کر نبی کریم ﷺ تک سند سنائی پھر حدیث کا متن شروع کیا۔ ابھی ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ تک پہنچے تھے حدیث کا اگلا حصہ باقی تھا کہ ردح پر داز گر گئی گویا ”دَخَلَ الْجَنَّةَ“ (جواب شرط) کا عمل مظاہرہ ہو گیا۔

اہم اشکال

بعض حدیثوں میں آتا ہے جَوَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ پڑھے وہ جنت میں داخل ہو جائے گا۔ بعض حدیثوں میں یوں آیا ہے کہ جَوَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ پڑھے حق تعالیٰ اس پر نار کو حرام کر دیتے ہیں۔ بعض حدیثوں میں یوں آیا ہے کہ جو آدمی اللہ کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ ٹھہرائے اللہ پر حق ہے کہ اس کو عذاب دے۔ ابو زرہؓ کی حدیث میں تو صراحت یہ آگیا کہ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ پڑھنے والا جنت میں داخل ہو گا وان زلی وان سرق۔ اس قسم کی حدیثوں سے مرجعہ نے استدلال کیا ہے کہ صرف لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کا عقیدہ رکھنا نجات کے لئے کافی ہے۔

اعمال کی ضرورت نہیں۔ بدعقلی کرنے والے کو عذاب نہیں دیا جائے گا۔ ان لوگوں نے ان احادیث کے ظاہر سے استدلال کیا ہے۔

جوابات

اہل سنت و اجماعت کی طرف سے ان حدیثوں کی کسی تاویل کی گئی ہے۔ انہیں تاویلات کو ہم جوابات سے تعبیر کریں گے۔ تاویلات اور جوابات پیش کرنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لینی مناسب ہیں۔ ایک یہ کہ تاویل کے کہتے ہیں؟ دوسرا یہ کہ اہل حق کے یہاں تاویل کرنے کا منشاء کیا ہے؟

تاویل کا معنی ہے "فَرْفَ النَّصِّ عَنِ الظَّاهِرِ" یعنی کسی نص کو اس کے ظاہری معنی سے ہٹا کر خلاف ظاہر معنی پر محمول کرنا۔

منشأ تاویل

اہل باطل بھی نصوص میں تاویل کرتے رہتے ہیں اور اہل حق بھی لیکن دونوں کا منشاء جداگانہ ہوتا ہے۔ اہل باطل تکمیل خواہشات کے لئے تاویل کرتے ہیں وہ اپنے ذہن میں ایک بات طے کر لیتے ہیں۔ پھر اپنے نظریہ کو ثابت کرنے کے لئے نصوص کا اس نظریہ پر انطباق کرنے لگتے ہیں۔ اپنے نظریہ کو چلانے کے لئے ان کو بہت سی نصوص میں تاویل کرنی پڑتی ہیں لیکن اہل حق کا طریقہ ان سے الگ ہوتا ہے۔ ان کا اپنا ذاتی نظریہ کوئی نہیں ہوتا یعنی اپنی خواہش کو اپنا نظریہ نہیں بناتے۔ کتاب سنت کی مجموعہ نصوص میں غور کرنے سے اور صحابہؓ کے نظریات میں غور کر کے جو سمجھ میں آئے وہی ان کا نظریہ ہوتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نصوص متواترہ سے اور اجماع امت سے ایک نظریہ مانگوں ہوتا ہے کسی خبر واحد کا ظاہر اس کے خلاف نظر آتا ہے۔ اگر اس خبر واحد کو اپنے ظاہر پر رکھیں۔ اس کا ظاہر ہی معنی ہی مراد لے لیں تو نصوص متواترہ اور اجماعی نظریہ کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ اس لئے یہ اس خبر واحد کا ظاہر ہی معنی مراد نہیں لیتے بلکہ اس کا ایسا مطلب بیان کرتے ہیں جو دوسری نصوص کے مخالف نہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ یہ اپنی ہوا (خواہش) کے لئے نص کو ظاہر سے نہیں ہٹاتے بلکہ دوسری نصوص کے تقاضے سے تاویل کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ اہل باطل اتباع ہوئی سے تاویل کرتے ہیں اور اہل حق اتباعِ ہدٰی کی وجہ سے تاویل کرتے ہیں۔

اس مسئلہ میں بھی اہل حق نے ان حدیثوں میں تاویل کی ہیں۔ ان کا منشاء ہدٰی کی پیروی ہے۔ اس لئے کہ نصوص متواترہ اور صحابہؓ اور تابعینؓ کے اجماع سے بات ثابت ہے کہ اعمال کی ضرورت ہے۔ بدعقلی پر سزا کا خطرہ ہے۔ فرائض و واجبات کے چھوڑنے پر گناہوں کے کرنے پر کتاب و سنت میں سیکڑوں وعیدیں وارد ہیں۔ مرجعہ نے جو حدیثیں اپنی تائید میں پیش کی ہیں اگر ان کا ظاہر ہی مفہوم ہی مراد لیا جائے تو نصوص متواترہ اور صحابہؓ کے اجماعی نظریہ کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ اس لئے تاویلات کی گئی ہیں۔ اس تمہید کے بعد جوابات

تادیلات سماعت فرمائیے۔

(۱) جن حدیثوں میں آتا ہے لا الہ الا اللہ پڑھنے والا جنت میں داخل ہو جائے گا یہاں مطلق دخول جنت کا وعدہ ہے، دخول اولیٰ کا وعدہ نہیں۔ دخول اولیٰ کا وعدہ اسی وقت ہے جبکہ اعمال بھی ٹھیک ہوں۔

(۲) جن حدیثوں میں آتا ہے کہ لا الہ الا اللہ پڑھنے والے پر ناز حرام ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ اس پر خود فی النار حرام ہے۔ یہ معنی نہیں کہ دخول النار بھی حرام ہے۔ دخول النار اس وقت حرام ہوگا جبکہ عمل بھی ٹھیک ہو جائیگا۔

(۳) یہ جو حدیث میں آتا ہے کہ جو لا الہ الا اللہ پڑھے حرم اللہ علیہ النار یہاں النار پر الف لام ہمد خارج کا ہے۔

یعنی ناز کا مخصوص طبقہ مراد ہے۔ جو کافروں کے لئے مخصوص ہے۔ مطلب حدیث کا یہ ہوا کہ لا الہ الا اللہ پڑھنے والا خواہ بدعمل بھی ہو وہ دوزخ کے اس مخصوص طبقہ میں ہرگز نہیں جائے گا۔ جو کافروں کے لئے بنایا گیا ہے اگر بدعمل کی سزا کے لئے اسے دوزخ میں بھیجا بھی گیا تو دوزخ کے کسی اور حصہ میں جائے گا یہ خاص طبقہ اس پر حرام ہے۔

(۴) یہ جو حدیث میں آتا ہے حَقَّ الْعِبَادَةُ عَلَى اللَّهِ أَنْ لَا يُعَذِّبَ مَنْ لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ اس کو عذاب مُخَلَّد نہیں دے گا۔ اس حدیث میں عذاب مُخَلَّد کی نفی مقصود ہے مطلق عذاب کی نفی مقصود نہیں اور واقعی کلمہ کو کو عذاب مُخَلَّد نہیں ہوگا خواہ کتابی بدعمل کیوں نہ ہو۔

(۵) یہ جو حدیث میں آتا ہے کہ شرک سے بچنے والے کو اللہ عذاب نہیں دے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ شرک سے بچنے والے کا اگر دخول فی النار ہو مگر وہ تعذیب کے لئے نہیں ہوگا۔ بلکہ تطہیر کے لئے ہوگا۔ کافروں کو دوزخ میں داخل کیا جائے گا تعذیب کے لئے۔ بدعمل مسلمانوں کو داخل کیا جائے گا تطہیر کے لئے مقصود یہ ہوگا کہ دوزخ کے تمام میں ان کے گناہوں کی میل کچیل اُتر جائے۔ پاک ہو جائیں جنت میں جانے کے قابل ہو جائیں مطلب یہ ہے کہ بدعمل مسلمان دوزخ میں جائیں گے تو وہی اور ان کو وہاں تکلیف بھی ہوگی لیکن داخل کرنے کا مقصود تکلیف دینا نہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ پاک صاف ہو کر جنت میں جانے کے قابل ہو جائیں۔ جیسے کٹی بہت میل کچیل چڑھی ہوئی ہو تیز گرم پانی سے رگڑ رگڑ کر اس کی میٹل اُتار دی جائے۔ اس سے دکھ تو ہوگا مگر دکھ دینا مقصود نہیں۔ مقصود صفائی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ان حدیثوں میں دخول فی النار کی نفی مقصود نہیں بلکہ مقصود یہ بتانا ہے کہ ان کا دخول فی النار بغرض تعذیب نہ ہوگا۔ بلکہ بغرض تطہیر ہوگا۔

(۶) اعتقاد کلمہ کے یہ فضائل اُس صورت میں ہیں جبکہ کلمہ پڑھے اور اُس کے حقوق بھی ادا کرے۔ اور اس کے حقوق اٹھائیں۔

(۷) کلمہ کے یہ فضائل اُس شخص کے لئے ہیں جو کفر و شرک سے توبہ کرنے کے لئے کلمہ پڑھے اور جلد ہی اُس پر موت آجائے۔ اس کو عمل کا موقع ہی نہ ملے ظاہر ہے کہ یہ سیدھا جنت میں جائے گا۔

(۸) بعض علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ فضائل اس زمانہ کے ہیں جبکہ ابھی حدود احکام نازل نہیں ہوئے تھے۔ اس وقت صرف اصلاح عقیدہ پر زور دیا جا رہا تھا۔ لیکن یہ جواب کمزور ہے اس لئے کہ مدینہ پہنچ کر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بہت سی حدیثیں ارشاد فرمائی ہیں اس وقت یقیناً بہت سے احکام اتر چکے تھے۔ نماز تو مکی زندگی ہی میں فرض ہو چکی تھی۔

(۹) یہ کلمہ مفردہ کے فضائل ہیں۔ بشرط عدم مانع۔ ان حدیثوں میں یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر کوئی مانع نہ ہو تو تنہا کلمہ کی ذاتی تاثیر ہی ہے کہ سیدھا جنت میں لے جائے اگر کوئی مانع پایا گیا تو اس کے اثر میں رکاوٹ ہو جائے گی کچھ دیر سے جنت میں جائے گا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اطباء نے مفردات کی تاثیریں لکھی ہیں۔ مثلاً یہ لکھا ہے کہ گل بنقشہ کی تاثیر یہ ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر گل بنقشہ تنہا استعمال کیا گیا اور اس کی تاثیر میں کوئی مانع پیش نہ آیا تو اس کا اثر یہ ہوگا لیکن جب اسی گل بنقشہ کو کسی معجون مرکب میں استعمال کیا جائے تو ضروری نہیں کہ اس کی تاثیر ویسی رہے۔ دوسری چیزوں کے ملنے کے بعد تیز بھی ہو سکتی ہے کم بھی ہو سکتی ہے۔ یہی مطلب ان حدیثوں کا ہے کہ اگر کسی میں اعتقاد کلمہ ہو اس کے ساتھ نہ طاعت ہو نہ معصیت ہو تو یہ کلمہ سیدھا جنت میں لے جائے گا۔ اور اگر کلمہ کے ساتھ طاعات جمع ہو گئیں معصیت نہ ہوئی تو اس کی تاثیر اور بھی تیز ہو جائے گی۔ اگر اعتقاد کلمہ کے ساتھ معاصی جمع ہو گئے تو اس کی تاثیر میں کمی ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ معصیت اس کے اثر میں مانع ہے۔

و ان عیسیٰ عبد اللہ الخ مسئلہ۔ مقصود یہ ہے کہ تمام ضروریات دین پر اس کا اعتقاد ہو اسی بات کی تعبیریں حدیثوں میں مختلف ہیں کہیں صرف لا الہ الا اللہ کا ذکر ہے کہیں بعدیت عیسیٰ کے اعتقاد کا بھی ذکر ہے وغیرہ۔ تنگ من التعبیرات معبر عنہ ایک ہی ہے کہ تمام ضروریات دین کا اعتقاد ہو تعبیر کا یہ اختلاف احوال مخاطب کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ ہر مخاطب کے حال کے مناسب تعبیر اختیار کی گئی مخاطب کی حالت دیکھ کر بعض ضروریات دین کا خصوصی ذکر کر دیا جاتا ہے۔

اس تقریر سے اس اشکال کا بھی جواب ہو گیا کہ اکثر احادیث میں صرف لا الہ الا اللہ کا ذکر ہے۔ تو کیا ایمان بالرسالۃ ضروری نہیں؟ حاصل جواب یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ صرف ایک عنوان ہے تمام ضروریات دین کو مان لینے کا۔

باب الکبائر وعلامات النفاق

اس باب میں دو موضوع پر احادیث پیش فرمائیں گے۔ ایک کبائر کے بارے میں دوسرے نفاق کی علامات کے بارے میں۔ ان احادیث کے مفہومات اور مقاصد کو کاغذ، سمجھنے کے لئے چند فوائد پیش کیے جاتے ہیں۔

فائدہ اولیٰ آیا معصیت کبیرہ اور صغیرہ دو قسموں کی طرف منقسم ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کے دو نظریے ہیں۔ ایک نظریہ یہ ہے کہ معصیت کبیرہ اور صغیرہ کی طرف منقسم نہیں۔ ہر معصیت کبیرہ ہی ہے۔ اس لئے کہ معصیت حق تعالیٰ کی مخالفت کا نام ہے۔ اور حق تعالیٰ کی عظمت کی کوئی انتہا نہیں۔ ایسے بڑے کی ہر مخالفت اور نافرمانی اس قابل ہے کہ اس کو کبیرہ قرار دیا جائے۔ یہ قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی نقل کیا گیا ہے۔ مشہور فقیہ شافعی ابو اسحق اسفرائینی کا بھی یہی نظریہ ہے۔

قاضی عیاضؒ نے اس نظریہ کی نسبت محققین کی طرف کی ہے۔ لیکن اکثر علماء اُمت کا نظریہ یہ ہے کہ گناہ کی دو قسمیں ہیں۔ کبیرہ اور صغیرہ۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ کی عظمت کے اعتبار سے ہر گناہ بڑا کہلانے کے قابل ہے لیکن تمام گناہوں کے آثار اور نتائج یکساں نہیں ہیں۔ تفادوت آثار کے اعتبار سے یہ کہنا پڑے گا کہ کچھ گناہ کبیرہ ہیں اور کچھ صغیرہ۔ اس لئے کہ نصوص سے گناہوں کے آثار مختلف سمجھ میں آرہے ہیں بعض گناہ ایسے ہیں (اتنے خطرناک ہیں) کہ اگر ان پر خاتمہ ہو گیا تو معافی ملے گی ہی نہیں جیسے کفر اور شرک۔ اور بعض ایسے ہیں کہ بغیر توبہ کے ان کی معافی کا وعدہ نہیں اور بعض ایسے ہیں کہ مہلت کے مہل میں ہی معاف ہوتے رہتے ہیں۔ اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ تفادوت آثار کے اعتبار سے معصیت کا انقسام ہے کبیرہ اور صغیرہ کی طرف۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ نظریہ بھی منقول ہے۔ یہی راجح ہے۔ لیکن ان دونوں نظریوں میں اختلاف محض لفظی ہے۔ حق تعالیٰ کی عظمت کے اعتبار سے سب کو کبیرہ ہی کہنا چاہیے۔ لیکن تفادوت آثار پر نظر کرتے ہوئے انقسام تسلیم کر لینا چاہیے۔

فائدہ ثانیہ صغیرہ اور کبیرہ کا اطلاق دو قسم کا ہے۔ ایک اضافی معنی کے اعتبار سے دوسرے حقیقی اطلاق۔ اطلاق اضافی کا مطلب یہ ہے کہ ایک گناہ کو دوسرے گناہ کی طرف نسبت کر کے دیکھا جائے کہ اس سے بڑا ہے یا چھوٹا۔ اس اطلاق کے اعتبار سے ہر گناہ اپنے

ما قول کے اعتبار سے تو صغیرہ ہے اور اپنے ماتحت کے اعتبار سے کبیرہ ہے۔ مثلاً مضاجعت بالاجنبیہ زنا کے اعتبار سے تو صغیرہ ہے لیکن نظر الی الاجنبیہ کے اعتبار سے کبیرہ ہے۔ یا مثلاً کسی کا جوڑ کاٹ دینا قتل کی نسبت سے تو صغیرہ ہے لیکن ضرب کی نسبت سے کبیرہ ہے۔ اطلاق حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے گناہوں سے تقابل کرنے کے بغیر اس کی ذات اور حقیقت پر نظر رکھ کر فیصلہ کیا جائے۔ کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے بڑا ہے یا چھوٹا۔ اطلاق حقیقی کے اعتبار سے کچھ کبائر ہوں گے کچھ صغائر ہوں گے۔ لیکن اطلاق اضافی کے اعتبار سے ہر گناہ من و دبر بڑا ہے۔ من و دبر چھوٹا۔ اس لئے اضافی معنی کے لحاظ سے تو فیصلہ آسان ہے اگر اس کی نسبت کسی بڑے کی طرف کریں تو صغیرہ ہے اور اگر کسی چھوٹے گناہ کی طرف کریں تو کبیرہ ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ حقیقی معنی کے لحاظ سے صغیرہ اور کبیرہ کی تعریفیں کیا ہیں۔

فائدہ ثالث اطلاق حقیقی کے اعتبار سے کبیرہ اور صغیرہ کی تعریف کیا ہے۔ اس میں علماء کے کلمات مختلف ہیں۔ یہاں دو تعریفیں نقل کی جائیں گی۔

مخبراً روح المعانی میں ان تجنبوا کبائر ما تنہون عنه تکفر عنکم سیئاتکم کے تحت صغیرہ اور کبیرہ کی تعریف میں اور اقوال کے علاوہ شیخ الاسلام البارزی کا قول ذکر فرمایا ہے۔ بیان القرآن میں بھی اس کو پسندیدگی کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔ یہ تعریف نسبت زیادہ مضبوط ہے۔ شیخ الاسلام بارزی نے کبیرہ کی تعریف یوں فرمائی ہے۔ ”کل ذنب قرن به وعید اوجدا و لعن بنص کتاب او سنة او علماء من مفسدته کفسدته ما قرن به وعید اوجدا و لعن او اکثر من مفسدته او اشعر بتمادون مرتکبه فی دینہ اشعاراً صغیراً لکبائر المنصوص علیہ بذلک“ اس تعریف کا حاصل یہ ہے ”کبیرہ ہر اُس گناہ کو کہ جس کے کر نیوالے پر نصوص میں وعید وارد ہو یا لعنت کی گئی ہو۔ یا اس پر مد مقرر ہو یا اس کے اندر ان تین قسم کے گناہوں کی مثل یا ان سے زیادہ مفسدہ پایا جاتا ہو۔ یا وہ کام بطور تہادون فی الدین کیا جائے یعنی اس انداز سے کیا جائے کہ دیکھنے والا یہ سمجھے کہ اس شخص کے دل میں دین کی کوئی عظمت نہیں ہے۔ یہ اس کو معمولی بات سمجھتا ہے۔ یہ سب کبائر ہیں۔ ان کے علاوہ باقی مغائریں۔ کبیرہ کی اس تعریف کے مطابق پانچ قسمیں اس میں داخل ہو گئیں۔

۱۔ ہر وہ گناہ جس پر وعید آئی ہو۔ ۲۔ جس پر لعنت وارد ہو۔ ۳۔ جس پر مد مقرر ہو جیسے زنا، سرقة، قذف ۴۔ بعض گناہ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا نام لے کر نہ وعید آئی ہے نہ

۱۔ روح المعانی ص ۱۷ جز ۱ غامس۔

لعنت ہے نہ ہی اس پر مد مقرر ہے لیکن اس کے اندر خرابیاں پہلی قسم کے گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر پائی جاتی ہے۔ اس کو بھی کبیرہ ہی کہا جائے گا۔ مثلاً ایک فوجی شخص مسلمانوں کے فوجی راز دشمن تک پہنچاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا مَغْضَدُہ اور مَغْضَرُثُ اَکْھَلُ مَالِ الْیَتِیْمِہ جیسے گناہوں سے بڑھ کر ہے اور اَکْھَلُ مَالِ یَتِیْمِہ پر دہید ہے۔ وہ کبیرہ گناہ ہے، چونکہ اس میں مَغْضَدُہ زیادہ ہے۔ لہذا یہ اس سے بھی بڑا گناہ ہوگا۔ ایک گناہ بظاہر ان میں سے کسی قسم میں داخل نہیں۔ لیکن کرنے والا اس کو بار بار کرتا ہے اور معمولی جگہ کے کرتا ہے تو یہ بھی کبیرہ بن جائے گا۔

مفسر دوسری تعریف حافظ ابن القیمؒ سے منقول ہے حضرت نانوتویؒ اور حضرت شیخ الہندؒ نے بھی اسے پسند فرمایا ہے۔ وہ یہ ہے کہ جس گناہ میں مَغْضَدُہ اور خرابی اپنی ذات کے اعتبار سے ہو وہ کبیرہ ہے اور جو گناہ ان کے لئے ذریعہ اور وسیلہ بنتے ہیں اُن کے لئے وہ مَغْضَرُثُ ہیں۔ گویا کبائر مقاصد کے قبیل سے ہیں اور مَغْضَرُثُ وسائل کے قبیل سے ہیں۔ مثلاً زنا اس میں ذات کے اعتبار سے خرابی ہے۔ یہ کبیرہ ہے اور نظر بازی زنا کے لئے مقدمہ اور مُبْدَأُ بنتی ہے۔ یہ مَغْضَرُثُ میں سے ہے۔

فائدہ رابع صغیرہ گناہ اصرار کرنے سے کبیرہ بن جاتا ہے۔ اصرار کا معنی ہے کہ کسی گناہ کو اتنا اور اس انداز سے کرنا جس سے معلوم ہو کہ اس کے دل میں دین

کی کوئی وقعت نہیں ہے۔

فائدہ خامس گناہ کرنے والے کی قلبی کیفیت کا بھی اثر پڑتا ہے۔ ایک گناہ اپنی ذات کے اعتبار سے کبیرہ ہوتا ہے لیکن کرنے والے کے دل میں مذمت شرمساری کی

کیفیت پائی جاتی ہے، ہو سکتا ہے کہ اس قلبی کیفیت کی وجہ سے یہ کبیرہ اس کے حق میں کبیرہ نہ رہے۔ اور ایک گناہ صغیرہ ہے لیکن کرنے والے کے دل میں بے باکی اور لاپرواہی کی کیفیت ہے ہو سکتا ہے اس کی یہ قلبی کیفیت اس کے حق میں اس صغیرہ کو کبیرہ بنا دے۔ کسی نے خوب کہا ہے: **إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا صَغُرَتْ ذُنُوبُهُ عِنْدَ الْكِبَرِثِ عِنْدَ اللَّهِ - وَإِذَا كَبُرَتْ عِنْدَهُ صَغُرَتْ عِنْدَ اللَّهِ -**

فائدہ سادس اس میں کوئی شک نہیں کہ علمی تحقیق کے مطابق تفادیت آثار کے اعتبار

سے کچھ گناہ کبیرہ ہیں کچھ صغیرہ ہیں۔ لیکن عمل کے اعتبار سے دونوں قسموں سے گریز کرنے کا اہتمام ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ معصیت کو مثل آگ کے سمجھا جائے، آگ کا کوئلہ بڑا ہو یا چھوٹا کوئی شخص اس کو اپنے کپڑوں میں رکھنے کے لئے آمادہ نہیں ہے۔ کوئی یہ جرات نہیں کرتا کہ چونکہ یہ چنگاری چھوٹی ہے۔

اگر یہ کپڑوں کے صندوق میں پڑی بھی رہے تو کیا حرج ہے اس لئے کہ علم ہے کہ چھوٹی ہونے کے باوجود یہ آگ ہے جلدی یا دیر سے اپنا اثر ضرور کرے گی۔ اسی طرح سے صغائر پر بھی جرأت نہ کرنا چاہیئے ان کے بارے میں بے باک ہونا چاہیئے۔

فائدہ سابع

جیسے گناہوں کے بارے میں بیباک ہو جانا خطرناک ہے ایسے ہی مایوس ہو جانا بھی بہت خطرناک ہے۔ اس سے بھی بچنا چاہیئے۔ کسی حد تک بھی گناہ پہنچ جائیں اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہونا چاہیئے۔ اگر بار بار توبہ کر کے توڑ چکا ہے۔ تو بھی مایوس نہ ہونا چاہیئے۔ مایوسی حق تعالیٰ کی اہانت اور بے ادبی ہے۔ گناہوں سے زمین و آسمان بھی بھر جائیں پھر بھی محدود ہی ہیں۔ اور حق تعالیٰ کی رحمت اور مغفرت غیر محدود ہے۔ بار بار توبہ کر کے ٹوٹنے سے شیطان اس کو مایوس کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ یہ توبہ سے دُور رہے۔ اور اسی حالت میں مر جائے۔ اس لئے مایوسی بے باکی سے بھی زیادہ خطرناک ہے۔ حق تعالیٰ کے دربار سے ہر وقت صدائیں آتی ہیں۔

ظہر باز آ، ہر آنچہ سستی باز آ۔ گر کانسر و گبر و بت پرستی باز آ۔
ایں دُزگہ مادر گہ نا اُمید ی نیست۔ گر مہد بار توبہ شکستی باز آ۔

فائدہ ثامن

بعض احادیث میں کبیرہ گناہوں کی خاص خاص تعداد کا ذکر ہے۔ مثلاً اسی باب کی تیسری حدیث میں سات کا ذکر ہے اس سے پہلی حدیث میں اس سے کم کا ذکر ہے بعض احادیث میں اس سے زیادہ کا ذکر ہے اس سلسلہ میں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ کبائر کی خاص تعداد میں منحصر نہیں۔ جہاں خاص تعداد کا ذکر ہے وہاں بھی حصر مقصود نہیں۔ ایک عدد اپنے سے مازاد کے لئے نافی نہیں ہوتا۔ پھر سوال پیدا ہو گا کہ جب حصر مقصود نہیں تو پھر خاص خاص تعداد کا ذکر کیوں کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خاص خاص گناہوں کی تخصیص ذکر کی خصوصیت احوال غیاطین یا خصوصیت مقام کی وجہ سے ہوتی ہے۔ غیاطین کے حالات کے لحاظ سے یا کسی مقام کے تقاضا سے جن جن کا ذکر کرنا مناسب ہوتا ہے ان کا تذکرہ کر دیا جاتا ہے باقی کی نفی مقصود نہیں ہوتی۔

فائدہ تاسع

کفر و شرک کا حکم یہ ہے کہ اگر اس پر غامہ ہو گیا تو غلو فی النار کی منزل ملے گی۔ اس کی کبھی بھی مغفرت نہ ہوگی۔ جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء باقی

کبار کا حکم یہ ہے کہ اگر توبہ کر لے تو معافی کا وعدہ ہے۔ اگر بغیر توبہ کے مر گیا تو خلود فی النار کی سزا تو ہر حال نہیں ہوگی۔ دخول فی النار کا خطرہ ہے۔ دخول فی النار بھی اس کا ضروری نہیں ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ اپنے فضل یا کسی کی شفاعت سے دیے ہی معاف فرمادیں۔ صغائر کا حکم یہ ہے کہ یہ معنات کے ضمن میں معاف ہوتے رہتے ہیں۔ کچھ وضو سے معاف ہو گئے کچھ نماز سے معاف ہو گئے حق تعالیٰ چاہیں تو اس پر مؤاخذہ بھی فرما سکتے ہیں۔

سوال | تفسیر پاک آیت میں یہ فرمایا گیا ہے کہ حق تعالیٰ شرک کو معاف نہیں فرمائیں گے اس کے مادون کو معاف کر دیں گے جس کے لئے چاہیں گے۔ اس کے مادون میں کفر بھی داخل ہے۔ اس سے تو بظاہر یہ لازم آتا ہے کہ کفر کی سزا بھی معاف ہو سکتی ہے۔ حالانکہ یہ بات خلاف اجماع ہے۔

جواب | نمبر ۱۲۰ قرآن پاک کی اصطلاح میں شرک کا لفظ بالمعنی الاظم بولا جاتا ہے یہ کفر کو بھی شامل ہوتا ہے۔ ایمان کے منافی جو نظریہ بھی ہو اس کو شرک بھی کہہ دیتے ہیں کفر بھی۔ لہذا کفر ان شرک ہم میں داخل ہے مادون میں داخل نہیں۔

نمبر ۱۲۰ اگر مان لیا جائے کہ کفر شرک کے اندر داخل نہیں تو اس کی معافی نہ ملنا یہ بدالۃ النقص ثابت ہوگا۔ شرک میں یہ بات ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ کو ماننا ہے لیکن اس کی کسی خصوصی صفت میں اور کو شریک کرتا ہے اور کفر میں حق تعالیٰ یا اس کے احکام کا صاف انکار ہے تو یہ شرک سے بھی بڑھ کر ہوا۔ یہ شرک سے مافوق ہے مادون نہیں۔ جب شرک کی معافی نہیں ملے گی تو کفر کی بدرجہ اولیٰ نہیں ملے گی کیونکہ یہ اُس سے بھی اُوںچا جرم ہے۔ مادون فلک کی معافی کا وعدہ ہے اور کفر مادون ذالک میں داخل نہیں۔

فائدہ عاشرہ | صاحب مشکوٰۃ نے یہاں ترجمۃ الباب میں نفاق کا بھی ذکر کیا ہے نفاق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) نفاق اعتقادی۔ (۲) نفاق عملی۔ نفاق اعتقادی یہ

ہے کہ زبان سے کسی مصلحت کے لئے کلمہ پڑھتا ہے لیکن اس کے دل میں توحید و رسالت کا عقیدہ ٹھیک نہیں ہے۔ یہ کفر کی ایک قسم ہے اگر توبہ نہ کی تو موجب خلود فی النار ہے۔

نفاق عملی یہ ہے کہ دل کا اعتقاد بالکل ٹھیک ہے لیکن اس کے اعمال منافقوں جیسے ہیں۔ عمل ایسے اختیار کرتا ہے جو منافقین کے خصوصی شعار ہیں۔ جیسا کہ حدیث میں منافقین کے خصوصی شعار بیان کئے گئے ہیں۔ اِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَاِذَا وَعَدَ اَخْلَفَ وَاِذَا اُنْتَبِ

خان۔ نفاق عملی کا حکم کبیرہ گناہ والا ہے۔ اس پر خلود فی النار کی سزا نہیں ملے گی۔ خل فی النار کا خطرہ ہے۔

بھی ایسا بھی ہوتا ہے ایک آدمی کا اعتقاد بھی بالکل ٹھیک ہے اعمال بھی نیک درست ہیں تقویٰ والی زندگی ہے۔ پھر بھی اس کو کبھی کبھی اپنے آپ پر نفاق کا شبہ ہو جاتا ہے۔ اپنے آپ کے منافق سمجھنے لگ جاتا ہے۔ یہ بات صحابہ (رضی اللہ عنہم اجمعین) کو بھی پیش آتی رہی ہے۔ اس کا منشا یہ ہوتا ہے کہ دل میں جو ایمانی کیفیات اور بہاریں تھیں ان میں کچھ کمی نظر آنے لگ گئی ہے۔ اس کمی کو وہ نفاق سمجھتا ہے اور یہ شبہ کمال تقویٰ سے پیدا ہوتا ہے۔ سالک کی شان ہمیشہ یہ ہوتی ہے۔

بر دل سالک ہزاراں غم بود گریز باغ دل خلائے کم شود
پھر جب اس کے دل میں وہی کیفیات عود کر آتی ہیں تو بڑی خوشی سے یہ کہتا ہے کہ
باز آسہ آب من در جوئے من۔

باز آسہ یار من در کوئے من۔

اس کی مثال حدیث میں ہے مشکوٰۃ شریف ص ۱۹۷ پر حدیث ہے حضرت حنظلہ سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ملے پوچھا حنظلہ! کیا حال ہے؟ حنظلہ نے کہا: ”نانی حنظلہ“ حنظلہ تو منافق ہو گیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے کہا: کیا کہہ رہے ہو سوچ کر کہو۔ حضرت حنظلہ نے کہا کہ جب ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے جنت و دوزخ نگاہوں کے سامنے ہیں اور جب وہاں سے اٹھ کر بیوی بچوں کے پاس آجاتے ہیں تو دل کی وہ کیفیت نہیں رہتی۔ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ یہ حالت تیریں بھی ہے۔ دونوں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار عالی میں پہنچے اور اپنی یہ حالت پیش کی، وہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تسلی دی اور فرمایا کہ میرے پاس بیٹھنے سے جو تمہاری حالت ہوتی ہے اگر ہمیشہ وہی رہے تو تمہارے بستر و اور راستوں میں ملائکہ تمہارے ساتھ مصافحہ کرنے لگ جائیں۔ آخر میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”ولکن یا حنظلہ! ساعة وساعة“ یعنی ہمیشہ یہی کیفیت رہنا مناسب نہیں۔ حکمت اسی میں ہے کہ کوئی گھڑی کیسی ہو کوئی کیسی۔

مسلمان پر اور خصوصاً ذکر و شغل سے کرنے والے پر دو قسم کی کیفیتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں کبھی تو نیکیوں میں خوب نشاط ہوتا ہے اور دل لگتا ہے اس حالت کو صوفیہ کی اصطلاح میں بسط

کہتے ہیں اور کبھی طبیعت میں گٹھن سی پیدا ہو جاتی ہے اور ذکر وغیرہ میں وہ نشاط نہیں رہتا۔ اس حالت کو صوفیہ کی اصطلاح میں قبض کہتے ہیں۔ یہ گٹھن اور انقباض بعض اوقات اتنا زیادہ ہوتا ہے کہ اپنے آپ کو مردود سمجھنے لگتا ہے۔ قبض و بسط میں سے کوئی حالت بھی مذموم نہیں ہے دونوں حالتیں مقبولین پر بھی آتی رہتی ہیں دونوں میں فوائد اور حکمتیں ہوتی ہیں۔ ذکر اور دوسری نیکیوں کا ثواب بھی دونوں حالتوں میں پورا ملتا ہے بلکہ حالت قبض میں کبھی بڑھ بھی جاتا ہے کیونکہ اس میں مجاہدہ زیادہ کرنا پڑتا ہے۔ لہذا قبض کی صورت میں گھبرانا نہیں چاہیے بلکہ دونوں حالتوں میں حق تعالیٰ پر راضی رہنا چاہیے۔

نبی کریم ﷺ نے حضرت حنظلہؓ کو فرمایا لکن یا حنظلہ ساعۃ وساعۃ

اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ نہ ہر وقت بسط رہنا مناسب ہے اور نہ ہی ہر وقت قبض بلکہ حکمت اسی میں ہے کہ کبھی بسط ہو اور کبھی قبض۔ بسط کو نورِ نہار سمجھو اور قبض کو ظلمتِ شب۔ نہ ہمیشہ دن اچھا لگتا ہے اور نہ ہی ہمیشہ تاریکی اچھی ہوتی ہے بلکہ دونوں کا یکے بعد دیگرے آتے رہنا ہی مناسب ہے اسی طرح نہ ہر وقت حالت قبض مناسب ہے اور نہ ہی ہر وقت بسط بلکہ حکمت اس میں ہے کہ دونوں حالتیں یکے بعد دیگرے آتی رہیں۔ قرآن کریم میں ”وَالضُّحٰی وَاللَّیْلَیْلَی اِذَا سَجَی“ میں صبحی اور لیل کی قسم کھانے سے مقصود بھی وحی کو دن کی روشنی اور فترتِ وحی کو رات کی تاریکی سے تشبیہ دے کر یہی نکتہ سمجھانا ہے

اہم اشکال | احادیث میں منافق کی نشانیاں بیان کی گئی ہیں۔ اذا حدث کذب و اذا وعد اخلف و اذا اتمن خان۔ یہ علامات تو بعض اوقات صحیح العقیدہ مسلمان

میں بھی موجود ہوتی ہیں تو یہ علامات دیکھ کر اس کو بھی منافق کہا جائے گا؟

اس اشکال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

جوابات | نمبر ۱۔ ان حدیثوں میں نفاق سے مراد نفاقِ عملی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس کے اندر

یہ خصلتیں پائی جائیں وہ ظلاً منافق ہے اور اس کے منافقِ عملی ہونے میں کوئی شک نہیں۔

نمبر ۲۔ ان خصلتوں کے وجود کو نفاق کی علامت قرار دینا مقصود نہیں۔ بلکہ ان خصلتوں کے دوام اور استمرار

کو نفاق کی علامت قرار دینا مقصود ہے۔ استمرار اذا سے سمجھ میں آتا ہے۔ ترجمہ حدیث کا یوں ہو گا جب

بھی بات کرے تو جھوٹ بولے۔ جب بھی وہ وعدہ کرے تو خلاف ورزی کرے۔ اور ان خصلتوں کا ہمیشہ

پایا جانا یہ واقعی منافق کے اندر ہی ہو سکتا ہے۔ مسلمان میں ان خصلتوں کا دوام نہیں ہو سکتا۔

نمبر ۳۔ یہ کلام بنا بر تشبیہ کے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس شخص میں یہ خصلتیں ہوں وہ بالمشافق ہے یعنی

وہ ان خصلتوں کی وجہ سے منافق کے مشابہ ہو جاتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ سچ مچ منافق بن جاتا ہے۔

نمبر ۴۔ اصل بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بغیر نام لینے کے اس وقت کے منافقین کا تعارف کرانا چاہتے ہیں تاکہ مسلمان اُن کے فتنے سے محفوظ رہیں۔ اس وقت یہ علامتیں منافقوں کے اندر ہی تھیں مسلمان ان سے محفوظ تھے۔ یہ مقصد نہیں کہ یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ جس کے اندر بھی یہ باتیں ہوں گی وہ ضرور منافق ہی ہوگا۔

ان تقتل ولدك خشية ان يطعم معك مۛ
مطلقاً قتل کرنا بھی کبیرہ گناہ ہے لیکن اپنی اولاد کو محض اتفاق کے ڈر سے قتل کرنا اکبر الذنوب میں سے ہے۔

الکبائر الاشرار بالله وعقوب الوالدین مۛ
والدین کی نافرمانی بھی کبیرہ گناہ ہے اور انکی اطاعت مباحات کے دائرہ میں واجب ہے معاصی میں ان کی اطاعت جائز نہیں۔

علماء کی اس میں بحث چلی ہے کہ اگر والدین بیوی کو طلاق دینے کا حکم دیں تو آیا ان کی اطاعت واجب ہے یا نہیں؟ اس میں دو رائے ہیں ایک یہ کہ ایسی صورت میں طلاق دینا ضروری ہے لیکن راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بات میں ان کی اطاعت ضروری نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ والدین جنت اور جذبات سے متاثر ہو کر ایسا حکم دے دیں بیٹا عمل کر بیٹھے لیکن بعد میں اس کے نتائج برداشت کرنے کا تحمل نہ ہو۔ اس لئے ایسی صورت میں طلاق دینا ضروری نہیں بلکہ خود اپنے حالات کا جائزہ لے کر دیکھ لینا چاہیے کہ طلاق دینا مناسب ہے یا نہیں۔

قوله والیمین الغموس مۛ

یمین کی تین قسمیں ہیں۔ یمین لغو، یمین منعقدہ اور یمین غموس۔ یمین غموس کہتے ہیں ماضی کے واقعہ پر جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانا۔ غموس کا معنی ہے غوطہ دینا یہ قسم بھی انسان کو دنیا میں گمراہی میں غوطہ دیتی ہے اور آخرت میں آگ میں غوطہ دے گی۔ شافعیہ کے نزدیک چونکہ اس پر کفارہ بھی ہے اس لئے ان کے ہاں دنیا میں کفارہ میں غوطہ دیتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یمین غموس پر کفارہ نہیں۔ یمین منعقدہ مستقبل میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھانے کو کہتے ہیں۔ اس میں حانث ہونے کی صورت میں بالاتفاق کفارہ ہے۔

یمین لغویہ ہے کہ ماضی کے کسی امر پر خلاف واقعہ قسم کھائے یہ سمجھ کر میرے درست کہہ رہا ہوں اس پر نہ کفارہ ہے اور نہ ہی گناہ لغو کی یہ تفسیر حنفیہ کے ہاں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک لغو سے مراد

وہ قسم ہے جو بلا قصد کے مُنہ سے نکل جائے خواہ ماضی کے کسی واقعہ پر ہو یا مستقبل کے۔

اجتنبوا السبع الموبقات ۱۷۱

سحر کربارہ میں مختصر بحث | اس حدیث میں سات ہلاک کرنے والی چیزوں میں سے سحر کو بھی شمار کیا گیا ہے۔ اس بات پر تو اتفاق ہے

کہ جادو کا اثر ہو سکتا ہے۔ اس میں علماء کی بحث چلی ہے کہ سحر میں صرف خیال بندی ہوتی ہے یا نفس الامر میں بھی کوئی تغیر ہوتا ہے۔ اس میں دو رائے ہیں شافعیہ میں سے ابو جعفر استرآبادی عنفیہ میں سے ابو بکر رازی اصحاب طواہر میں سے ابن حزم اور چند علماء کی رائے یہ ہے کہ جادو سے کسی چیز میں انقلاب نہیں آتا یہ محض تخیل اور نظر بندی ہوتی ہے۔ جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ بعض جادو سے کچھ بچ انقلاب بھی ہو جاتا ہے مثلاً تندرست بیمار ہو گیا۔ پھر جن کے نزدیک سحر سے نفس الامر میں تغیر ہو سکتا ہے ان کا اختلاف ہوا ہے کہ سحر سے صرف تغیر وصف ہی ہوتا ہے یا تغیر ذات بھی ہو جاتا ہے۔ بعض اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ بعض اوقات جادو سے تغیر عین اور تغیر ذات بھی ہو جاتا ہے۔ جیسے انسان کو گدھا بنا دینا۔ اکثر کی رائے اور مجمع رائے یہ ہے کہ سحر سے صرف وصف اور مزاج میں تبدیلی آتی ہے ذات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ جیسے تندرست تمبا جادو سے بیمار پڑ گیا۔ پہلے ہوشیار تھا جادو سے سُست پڑ گیا۔

سحر بھی کبیرہ گناہوں میں سے ہے۔ بعض حضرات نے اس کو کفر بھی قرار دیا ہے۔ لیکن صحیح یہی ہے کہ اگر حلال سمجھ کر نہیں کرتا تو حرام ہے اور اگر حلال سمجھ کر کرتا ہے تو کفر ہے۔ تعویذ اور دوسرے عملیات میں یہ تفصیل ہے کہ اگر مضمون صحیح نہ ہو مثلاً شرکیہ الفاظ ہوں استغاثت من غیر اللہ ہو۔ تو یہ ناجائز ہے اور اگر مضمون صحیح ہو تو دریکھا جائے گا کہ یہ عمل غرض صحیح کے لئے کیا جا رہا ہے یا غرض فاسد کے لئے۔ اگر صحیح غرض کے لئے ہو تو جائز ہے جیسے کسی بیمار کے علاج کے لئے تعویذ کرنا اور اگر غرض صحیح نہ ہو تو ناجائز ہے۔ جیسے میان بیوی میں نا اتفاقی پیدا کرنے کے لئے تعویذ کرنا۔

لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن ۱۷۲

اشکال | یہ حدیث بظاہر مغترکہ اور خالی کی دلیل بنتی ہے کہ کبیرہ گناہ کرنے سے آدمی ایمان سے نکل جاتا ہے۔ اس سے انہوں نے استدلال کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہے۔

اہل السنۃ و الجماعت کی طرف سے اس استدلال کا کیا جواب ہوگا؟

تمہید جواب | کتاب و سنت کے بہت سے نصوص سے ملاحظہ یہ بات ثابت ہے کہ

مترکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوئے پسند نصوص پہلے لکھے بھی جا چکی ہیں۔ صحابہؓ اور تابعینؓ کا اس بات پر اجماع ہے کہ مترکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہے۔ اس لئے جن روایتوں کا ظاہر اس کے خلاف ہوگا ان نصوص مذکورہ اور اجماع کے تقاضا سے ان میں تاویل کرنی پڑے گی یعنی صرف من الظاہر کرنا پڑے گا۔ آگے جو جوابات دیتے جاتیں گے ان میں یہی بات ہے۔ اس حدیث میں علمائے مختلف تاویلیں کی ہیں۔ ان میں سے چند اہم جوابات پیش کئے جاتیں گے۔

جوابات

نمبر ۱۔ سب سے اچھی تاویل وہ ہے جس کو صاحب مشکوٰۃ نے امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ ان حدیثوں کا مطلب یہ ہے کہ زنا وغیرہ کے وقت کمال ایمان اور نور ایمان باقی نہیں رہتا۔ نفس ایمان کی نفی نہیں۔ کمال ایمان کی نفی ہے بلکہ

نمبر ۲۔ اس حدیث میں نفی کے صیغے نہی کے معنی میں ہیں۔ نفی اور نہی ایک دوسرے کی جگہ بلغار کے ہاں استعمال ہوتے رہتے ہیں۔ حدیث کا معنی یہ ہے کہ مومن کو حالت ایمان میں زنا وغیرہ نہ کرنا چاہیے۔ یعنی اس کی حالت ایمان ایسی حرکات سے آبی اور مانع ہے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ بعض روایات میں نفی کی جگہ نہی کے صیغے وارد ہوئے ہیں۔

نمبر ۳۔ ان روایات میں اس کے حالت ایمان سے نکلنے کا فیصلہ مال اور انجام کے خطرہ کے پیش نظر کیا گیا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ ان گناہوں کی وجہ سے یہ ابھی ایمان سے نکل گیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر اس کی حرکتیں جاری رہیں تو فی المال اس کے کفر تک پہنچنے کا خطرہ ہے۔ اس لئے کہ گناہوں میں یہ تاثیر ہے کہ ان سے مزید گناہ کرنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ بغیر گناہ سے کبیرہ کی استعداد پیدا ہوتی ہے اور اگر کبائر سے توبہ نہ کی جائے تو کفر کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ حسنات و سیئات دونوں معدّات میں سے ہیں۔

لے قال، ابن عباسؓ ینزع منه نور الایمان۔ وقد روی مرفوعاً عن جبرہ بن جبرہ الطبری عن طریق مجاہد عن ابن عباسؓ سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول: "من زنی نزع اللہ نور الایمان من قبلہ فان شار ان یرده الیہ ردة" ولہ شاهد من حدیث ابی ہریرۃؓ عن ابی داؤد (فتح الباری ص ۵۹ ج ۲ کتاب الحدود) لے فتح الباری ص ۶۱ ج ۱۲۔

نمبر ۴: یہ ایمان سے نکلنے کی وعید ان گناہ گاروں کے لئے ہوتی ہے جو حلال سمجھ کے ایسے گناہ کریں اور مستحق واقعی کافر ہے۔

نمبر ۵: یہاں مومن کا معنی ”ایمان والا“ نہیں ہے۔ بلکہ مومن کا معنی ہے ”اُمن والا“ یعنی ذوالاُمن بن العذاب مطلب یہ ہے کہ نہیں زنا کرنا زنا کرنے والا اس حال میں کہ وہ عذاب سے امن والا ہو۔ یعنی ان گناہوں کے وقت وہ عذاب الہی سے مامون نہیں رہتا۔ بلکہ دخل فی النار کا خطرہ ہو جاتا ہے۔

نمبر ۶: یہاں ایمان بول کر اس کا بڑا شعبہ مراد ہے۔ یعنی حیار۔ تو مومن کا معنی ہوگا مستحی یعنی حیار والا۔ مطلب حدیث کا یہ ہوا کہ نہیں زنا کرنا زنا کرنے والا اس حال میں کہ وہ حیار والا ہو یعنی حیار ہوتے ہوئے یہ حرکات نہیں ہو سکتیں۔

الفصل الثانی

فسألاہ عن آیات بینات ص ۱۔ یہ دیوہودی کوئی آیات بینات پوچھنا چاہتے تھے۔ اس میں شارمین کی دو رائیں ہیں۔ (۱) بعض کی رائے یہ ہے کہ ان کا مقصد یہ تھا کہ ہمیں وہ احکام بتاؤ جو عام ہیں تمام دینوں میں پائے جاتے ہیں۔

(۲) بعض کی رائے یہ ہے کہ آیات بینات سے مراد موسیٰ علیہ السلام کے وہ نو معجزے ہیں جنہیں قرآن کریم نے بطور خاص ذکر کیا ہے اور اس آیت میں ان کی طرف اجمالی اشارہ ہے ولقد آتینا موسیٰ تسع آیات بینات الآیۃ۔ وہ نو معجزے یہ ہیں عصا، ید بیضا، دم، طوفان، جبراد قہل صفادع، نقص من الثمرات، سنون یعنی قحط سالی۔ انکا تذکرہ قرآن کریم کی اس آیت میں ہے۔ ولقد اخذنا آل فرعون بالسنین الذیۃ (سورۃ اعراف پ) وغیرہ۔ سائل ان معجزات کے متعلق پوچھنا چاہتے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے یہ نو معجزات ذکر فرمائے پھر بطور اسلوب حکیم کے احکام شاملہ لکھل بیان فرمادیئے۔ راوی نے ان احکام کو تو ذکر کر دیا اور نو معجزات کو اختصاراً ذکر نہیں کیا کیونکہ ان کی تفصیل قرآن پاک میں بھی موجود ہے۔ بخلاف ان احکام کے کہ اس انداز اور ترتیب سے قرآن میں ان کا ذکر نہیں ہے۔

وعلیکم خاصۃ الیہود ان لا تعتدوا فی السبت ص ۱

ان لا تعتدوا۔ کے اعراب میں دو احتمال ہیں (۱) یہ (بتاویل مصدر) مبتدا و مؤخر ہے اور ”علیکم“ ظرف مستقر محل خبر مقدم میں ہے۔ (۲) ”علیکم“ اسم فعل ہے بمعنی ”الزموا“ اور ان لا تعتدوا الخ بتاویل مصدر مفعول بہ ہے۔ دونوں صورتوں میں ”خاصۃ الیہود“

جملہ معترفہ ہے۔

”خاصۃ الیہود“ کی ترکیب میں بھی دو احتمال ہیں (۱) یہاں ”اخصّ“ فعل محذوف ہے خاصۃ اس کا مفعول مطلق ہے اور ”الیہود“ مفعول بہ ہے یعنی یہ امر میں یہود کے ساتھ خاص کرتا ہوں۔ (۲) ”الیہود“ منصوب علی الاختصاص ہے یعنی یہ ”اعنی“ فعل مقدر کا مفعول بہ ہے اور ”خاصۃ الیہود“ سے حال ہے۔

ثالث من اصل الايمان | لا تکفّرہ بذنب۔ اس حدیث میں کسی کی بد عملی دیکھ کر تکفیر کرنے سے نہیں ہے اس سے خوارج کی تردید ہو گئی اور ”لا تخرجہ

من الایمان بعمل“ سے معتزلہ کی تردید ہو گئی۔ مرزائیوں وغیرہ کی جو تکفیر کی جاتی ہے۔ وہ ان کی بد عملی کی وجہ سے نہیں کی جاتی بلکہ ان کی بد اعتقادی کی وجہ سے انہیں کافر کہا جاتا ہے۔

الی ان یقاتل آخر هذه الامة الدجال۔ یعنی جہاد اس وقت تک جاری رہے گا۔ جب تک عیسیٰ علیہ السلام دجال اور اور اس کے تابعین سے جہاد کریں گے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے بعد جہاد منسوخ ہو جائے گا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کوئی حکم شرعی منسوخ نہیں ہو سکتا بلکہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ دجال کے قتل کے بعد جہاد کی ضرورت اور اس کا موقع نہیں رہے گا کیونکہ اس کے بعد سب لوگ مسلمان ہو جائیں گے جہاد کس سے کریں گے پھر ایک وقت ایسا آئے گا۔ جبکہ صرف کافر ہی دنیا میں رہ جائیں گے تو جہاد کون کرے گا؟

باب فی الوسوسۃ

وسوسہ کا لغوی معنی ہے۔ آہستہ آہستہ باتیں کرنا۔ یہ رباعی مجرّد کا مفعول ہے۔ مضاعف رباعی ہے۔ دل میں جو خیالات آتے ہیں وہ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ بعض خیالات ایسے ہوتے ہیں۔ جو فضائل کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ ان کو الہام کہا جاتا ہے۔ بعض خیالات وہ ہوتے ہیں۔ جو زائل کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ ان کو وسوسہ کہا جاتا ہے۔ اس کی جمع وسوسات آتی ہے۔

خیالات کی اقسام اور ان کے احکام | بعض حضرات نے دل میں آنے والے خیالات کی پانچ قسمیں کی ہیں (۱) ہاجس (۲) خاطر (۳) حدیث النفس

(۴) ہیم (۵) عنزم

ہاجس | ہاجس اس خیال کو کہتے ہیں جو از خود دل میں آئے اور فوراً نکل جائے۔ دل میں

قرار نہ پڑے۔ اس خیال کو کہتے ہیں جو دل میں آیا اور کچھ ٹھہرا لیکن فعل یا عدم فعل کے متعلق
حناطہ کوئی بات نہ ہوئی۔ حدیث النفس اس خیال کو کہتے ہیں جو دل میں آیا اور ٹھہرا
 اور فعل یا عدم فعل کے متعلق کچھ بات بھی ہوئی لیکن کسی جانب کو ترجیح نہیں دی۔
چہم اس خیال کو کہتے ہیں جو دل میں ٹھہرا اور فعل یا عدم فعل ایک جانب کو ترجیح بھی
 دی لیکن یہ ترجیح ہلکی سی تھی تو ہی نہ تھی۔ **عسزم** اس خیال کو کہتے ہیں جس میں ایک
 جانب کو ترجیح قوی دی گئی ہو۔

احکام پہلی تین قسموں پر نہ ثواب ہے نہ عقاب یعنی اگر یہ خیالات اچھے ہوئے تو ثواب نہیں ہوگا۔ بُرے ہوئے
 تو عقاب نہیں ہوگا۔ ثواب و عقاب کا تعلق ان باتوں سے ہوتا ہے جو آدمی کے اختیار میں ہوں
 غیر اختیاری چیز پر نہ ثواب ہے نہ عقاب اور یہ تینوں درجے بالکل غیر اختیاری ہیں۔ **ہتم** اگر خیر کا ہو
 تو کچھ ثواب مل جائے گا اور اگر شر کا ہو تو عقاب نہیں ہوگا بالاتفاق **ہتم** پر کوئی مواخذہ نہیں۔ **عسزم**
 اگر خیر کا ہو تو اس پر ثواب ہے اگر اس کام کو نہ بھی کر سکا تو ثواب عزم کا مل ہی جائے گا۔ اور اگر
 اس کام کو کر بھی لیا تو کرنے کا ثواب الگ ہوگا۔ عزم شر پر مواخذہ ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا
 اختلاف ہوا ہے۔ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ عزم شر پر کوئی مواخذہ نہیں۔ البتہ جب اس فعل شر کا
 ارتکاب کرے گا تب مواخذہ ہوگا۔ لیکن محققین کا مختار یہ ہے کہ عزم شر پر بھی مواخذہ ہے۔ لیکن
 عزم شر پر عزم ہی کا مواخذہ ہوگا۔ اتنا مواخذہ نہیں ہوگا جتنا فعل شر پر ہونا تھا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر عزم شر کے
 بعد اس شر کو کر بھی لیا جائے تو اس فعل کا مواخذہ زیادہ ہے لیکن اگر صرف عزم ہی کیا تھا فعل نہیں ہوا
 تو پھر عزم پر مواخذہ ہوگا۔ یہ مواخذہ فعل سے کم ہوگا۔

جو حضرات عزم شر پر مواخذہ کے قائل ہیں ان کا آپس میں اختلاف ہوا ہے کہ اس مواخذہ
 کی نوعیت کیا ہوگی۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ ایسے عزائم کی سزا مصائب کی شکل میں دُنیا ہی میں
 دے دیتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ آخرت میں مواخذہ ہوگا۔ لیکن عتاب کی صورت میں ہوگا۔
 (عقاب) عذاب کی صورت میں نہیں۔ اور بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ عزائم شر پر آخرت میں
 عذاب بالنار بھی ہو سکتا ہے کسی شاعر نے خیالات کی ان پانچ قسموں اور ان کے حکموں
 کو نظم کر دیا ہے۔

مَرَاتِبُ الْقَمَدِ خَمْسٌ هَاجِسٌ ذَكَرُوا فحناطہ حدیث النفس فاستمعاً
 یلینہ ہتم فَعَبْنُہُ کَلْہَا رَفَعْتُ سوی الاخیر فیہ الاخذ قد وقعا

عزائم قلبیہ کے درجہ

عزائم قلبیہ کے تین درجے ہیں۔ (۱) وہ عزائم قلبیہ جن کا تعلق عقائد سے ہے جیسے اعتقادِ توحید، اعتقادِ رسالت، اعتقادِ ختمِ نبوت وغیرہ وغیرہ۔ یہ اچھے عزائم ہیں۔ اعتقادِ کفر اعتقادِ شرک یا دوسرے غلط عقائد اور نظریات برے عزائم ہیں۔ ان کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ ایسے اچھے عزائم پر ثواب ہے اور برے عزائم و عقائد پر عقاب ہے۔ دوسرا درجہ یہ ہے وہ عزائم جن کا تعلق اخلاقِ حمیدہ یا اخلاقِ رذیلہ سے ہے۔ اخلاقِ حمیدہ کی مثالیں جیسے صبر، شکر، فکرِ آخرت، توکل، تفویض، رضا، برقتا، محبتِ حق، تواضع وغیرہ وغیرہ۔ ان پر بالاتفاق ثواب ہے۔ اس قسم کے برے عزائم اور اخلاق کی مثالیں کبر، عجب (خود پسندی) خند، بغض وغیرہ وغیرہ۔ ان پر بالاتفاق عقاب ہے۔ تیسرا درجہ وہ عزائم جن کا تعلق افعالِ جوارح سے ہے یہ عزم کرتا ہے کہ فلاں جوڑے میں یہ کام کروں گا یا نہیں کروں گا۔ ان پر مواخذہ ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔ تفصیل جس کی بتائی جا چکی ہے۔ بعض کے نزدیک ایسے عزائم شرعاً مواخذہ نہیں۔ بعض کے نزدیک مواخذہ ہے۔ عذابِ بالنار کی شکل میں۔ بعض کے نزدیک عقاب کی شکل میں بعض کے نزدیک مصائب کی شکل میں۔

اس عنوان کا مقصد محلِ خلاف کی تعیین کرنا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ وہ عزائم جو عقائد سے متعلق ہیں ان پر بالاجماع اجز یا دُرر ہوگا۔ وہ عزائم جو ملکاتِ نفسانیہ یا اخلاق کے قبیل سے ہیں ان پر بھی بالاتفاق اجرو دُرر ہوگا اختلاف صرف تیسری قسم میں ہے۔ جوارح سے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم۔ اگر اچھے کام کا عزم ہے تو بالاتفاق ثواب ہے۔ اگر برے کام کا عزم ہے تو دورائیں ہیں۔ راجح اور مختار یہ ہے مواخذہ ہوگا کسی نہ کسی شکل میں۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ عزائم شرعاً کوئی مواخذہ نہیں ہے۔ انہوں نے اپنی تائید میں کچھ روایات پیش کی ہیں۔ بعض روایتوں سے واقعی یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عزم شرعاً مواخذہ نہیں ہوگا۔ دوسرے فریق کی طرف سے ایسی روایات کے دو جوابات دیئے گئے ہیں۔ (۱) جن روایتوں میں آتا ہے کہ ارادہ معصیت پر گناہ مواخذہ نہیں وہاں ارادہ سے مراد درجہِ نہم ہے اور نہم پر واقعی مواخذہ نہیں۔ (۲) اگر یہ کسی روایت سے ثابت ہو جائے کہ عزم پر مواخذہ نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عزم پر اتنا مواخذہ نہیں جتنا فعل پر ہوتا ہے۔ عزم شرعاً عزم ہی کا مواخذہ ہوگا فعل شرعاً والا مواخذہ نہیں ہوگا۔

دساویس کا حکم | غییرانہ یاری چیزوں پر شریعت کا مواخذہ نہیں۔ جو خیالات

از خود دل میں آتے ہیں ان کو خود نہیں لایا اور نہ آنے پر ان کی مہمانی کی ہے تو خواہ کتنے بُرے خیالات کیوں نہ ہوں ان پر کوئی مواخذہ نہیں۔ اس کی تصریح احادیث میں موجود ہے۔ بلکہ ان کے آنے کی وجہ سے جو کوفت ہوتی ہے اس پر اجر ملنے کی امید ہے۔ اس لئے جو دسادمس از خود آتے ہیں خواہ کتنے گندے ہوں اس سے مومن کا کوئی نقصان نہیں۔ نہ یہ کمال کے منافی ہیں۔ بلکہ اُمیدِ اجر ہے۔ جب ہر کائنات چھٹنے پر مومن کو اجر ملتا ہے تو ہجوم دسادمس سے جو تکلیف ہوتی اس کا اجر ضرور ملے گا تو دسادمس میں منفرت ہے نہیں منفعت کی امید ہے تو پھر آدمی کیوں پریشان ہو۔

البتہ خیالات کو خود لانا بُرا ہے۔ یہ اختیاری ہے۔ اس پر مواخذہ ہو سکتا ہے۔ ایسے ہی خیال آئے تو خود ہی تھے لیکن اس نے مہمانی شروع کر دی جس کا مطلب یہ ہے کہ اختیار سے ان کو منع کر آگے بڑھنا شروع کر دیا یہ اختیار ہی معاملہ ہے اس پر گرفت ہو سکتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ غیر اختیاری پر مواخذہ نہیں اختیار ہی پر مواخذہ ہے۔ دسادمس کا آنا غیر اختیاری ہے لانا اختیاری ہے۔ آنے پر مہمانی کرنا بھی اختیاری ہے۔ دسادمس کی غیر اختیاری آمد پر بالکل پریشان نہ ہونا چاہیئے۔ البتہ اختیار کی آواز سے گریز کرنا چاہیئے۔

علاج دسادمس | دسادمس کے علاج مشائخ نے مختلف لکھے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ ہر شخص کا مزاج جدا ہوتا ہے۔ اس لئے مزاج کے بدلنے سے علاج بھی بدل سکتا ہے۔ ایسے موقع پر اپنے شیخ کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ وہ حسب مزاج علاج تجویز کر دیں گے۔

لیکن آسان اور عام علاج جو نصوص سے بھی سمجھ میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ انکی طرف التفات ہی نہ کیا جائے انکو دفع کر دینے کے ارادے سے بھی انکی طرف التفات نہ کیا جائے۔ بغرض دفع انکی طرف التفات کرنا یہ بھی تو ایک التفات ہے۔ ان کو اہمیت تو دے دی۔ حالانکہ یہ اہمیت کے قابل نہ تھے اور التفات نہ کرنے کی آسان صورت یہ ہے کہ التفات کسی اور طرف پھیر لیا جائے۔ جب التفات اور طرف ہو جائے گا تو دوسرے خود مٹ جائے گا۔ لان النفس لا تتوجہ الی شیئ من فی آں واحد۔

جاء ناس من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسألوا انا نجد فی انفسنا الخ ۱۸۔ اس حدیث میں صحابہؓ کے دسادمس کی شکایت کرنے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال فرمایا "او تبد وجد؟" "نہ" کیا تم نے واقعی اس چیز کو محسوس کیا ہے۔ صحابہؓ کے ہاں میں جواب دینے پر ارشاد فرمایا۔ ذلک صریح الایمان اس مقام میں وجد تملو کی ضمیر کے مرجع اور ذاک کے مشار الیہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ضمیر کا مرجع اور ذاک

کا مشار الیہ تعاطف یعنی ابن دسائس کو گراں سمجھنا ہو۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال فرمایا کیا واقعی تم ان دسائس کو گراں سمجھتے ہو؟ یہ گراں سمجھنا تو صریح ایمان ہے اس لیے اس گرائی کا مشار اللہ اور رسول کی شدید محبت ہے کہ ان کی شان کے خلاف غیر اختیاری دسائس بھی برداشت نہیں کر سکتے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع اور ذائقہ کا مشار الیہ دسائس ہیں۔ یعنی کیا تم کو واقعی دسائس آنے لگے ہیں۔ یہ دسائس آنا تو صریح ایمان ہے۔ دسائس ایمان کی علامت ہیں ان سے گھبرانا نہیں چاہیئے۔ اس لئے کہ دسائس شیطان کا لقب ہے اور شیطان دشمن ہے اور دشمن وہیں نقب لگایا کرتا ہے۔ جہاں سرمایہ ہو۔ دسائس آنے سے معلوم ہوگا کہ تمہارا دل دولت ایمان سے مالا مال ہے۔

اس سے معلوم ہوگا کہ کلین کو بھی دسائس آ سکتے ہیں۔ دسائس کسی نقص کی علامت نہیں۔ بعض صحابہ کو ایسے دسائس آتے تھے فرماتے ہیں کہ ہم جل کر کوئلہ ہونا تو پسند کر سکتے ہیں ان کو زبان پر نہیں لا سکتے۔

عن ابن مسعودؓ..... ما منكم من أحد الا وقد وکل الخ
فاسلم دو طرح ضبط کیا گیا ہے ایک فاسلم سلامت سے مضارع کا صیغہ واحد متکلم یعنی میں اس سے سلامت رہتا ہوں۔ دوسرے باب افعال سے صیغہ واحد مذکر غائب فاسلم۔ پھر اس صیغہ میں اس کے معنی میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اسلام کا لغوی معنی مراد ہو یعنی وہ میرا فرمانبردار ہو گیا ہے دوسرا یہ کہ اسلام کا اصطلاحی معنی مراد ہو یعنی وہ مسلمان ہو گیا ہے دوسرا احتمال تسلیم کر لیا جائے تو یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہوگا۔

عن النبیؐ..... ان الشیطان یجری من الانسان مجری الدم^{۱۸}
مجری یا تو مصدر میمی ہے یا ظرف ہے۔ اگر مصدر میمی ہو تو یہ مفعول مطلق ہوگا تشبیہ کے لئے۔ اس حدیث کے معنی میں دو رائیں ہیں ایک یہ کہ یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے مطلب یہ ہے کہ واقعی شیطان خون کی طرح رگوں میں گردش کرتا ہے اور دوسری رائے یہ ہے کہ حدیث کا حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ یہ کنایہ ہے تسلط اور غلبہ سے یعنی جس طرح خون ہر وقت جسم میں گردش کرتا رہتا ہے اسی طرح شیطان بھی ہر وقت انسان پر تسلط رہتا ہے۔

عن ابی ہریرۃؓ..... ما من بنی آدم مولود الا یلمسه الشیطان۔

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جو بچہ بھی پیدا ہوتا ہے اس کو شیطان مزدور چھیڑتا ہے لیکن دو شخصیتوں کا اس سے استثناء کیا گیا ہے ایک مریم علیہا السلام اور دوسرے ان کے صاحبزادے عیسیٰ علیہ السلام۔ ان کو پیدائش کے وقت شیطان نے مس نہیں کیا۔

علماء میں یہ بحث چلی ہے کہ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شیطان نے مس کیا ہے یا نہیں؟ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ آپ کو بھی شیطان نے نہیں چھیڑا۔ اس پر سوال ہو گا کہ اس حدیث میں تو صرف دو شخصیتوں کا استثناء کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قرآن میں ان ہی دو کے لئے شیطان سے حفاظت کی دعا کا ذکر ہے۔ (إِنِّي أَعِيزُ هَابَاكَ وَذُرِّيَّتَهُ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) اس لئے قبولتِ دعا رہنے کیلئے دو ہی کا استثناء کیا گیا ہے۔ حدیث میں مستثنیات کا احاطہ مقصود نہیں بلکہ اجابتِ دعا رہنا مقصود ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ عدمِ مس صرف مریم اور عیسیٰ علیہما کی خصوصیت ہے۔ اس پر دو سوال پیدا ہوتے ہیں ایک یہ کہ اس سے تو ان کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر فضیلت لازم آتی ہے حالانکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کو سارے انبیاء پر فضیلت ملے ہوئے ہے اور عدمِ مس ایک فضیلت جزئیہ ہے۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مس شیطان تو عصمت کے منافی ہے۔ جواب یہ ہے کہ عصمت کا معنی ہے گناہ سے محفوظ ہونا۔ لہذا گناہ تو عصمت کے منافی ہے کوئی تکلیف ہو جانا عصمت کے منافی نہیں ہے اور مس شیطان سے کوئی گناہ لازم نہیں آتا یہ صرف ایک تکلیف ہے۔ کفار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بہت ایندائیں دیں ان سے عصمت پر کوئی فرق نہیں آیا۔ عصمت کو توڑنے والی چیز تو معصیت ہے۔

وعنه ان الشيطان قد ائس من ان يعبد المصلون الخ ص ۱۱۱۔

یعنی شیطان کو اس بات کی امید نہیں رہی کہ جزیرہ عرب میں میری عبادت کی جائے گی۔ البتہ اس کو یہ توقع مزدور ہے کہ وہ لوگوں کو ایک دوسرے کے خلاف برا بھلا کہے کر ان کے درمیان لڑائی کرائے۔

شیطان کی عبادت سے کیا مراد ہے؟ اس کی تین شرحیں کی گئی ہیں۔

نمبر ۱: شیطان کی عبادت سے مراد دین اسلام سے مرتد ہونا ہے۔ اس پر سوال ہو گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد بہت سے لوگ مرتد ہوئے ہیں تو اس مطلب پر یہ

اس حدیث کے خلاف ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں یہ نہیں کہا گیا کہ لوگ مرتد نہیں ہوں گے بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ اسلام کی قوت اور شوکت دیکھ کر شیطان ارتداد سے مایوس ہو گیا ہے اور اسے یہ اندازہ ہو گیا ہے کہ اب کوئی شخص دین سے نہیں پھرے گا۔ کسی دمجہ سے لوگوں کا مرتد ہو جانا۔ اس کی مایوسی کے منافی نہیں۔

مفسر ۲: بعض نے کہا کہ عبادت الشیطان سے مراد بت پرستی ہے۔ یعنی شیطان جنزیہ عرب میں بت پرستی سے مایوس ہو گیا ہے اور واقعی جنزیہ عرب میں سے بت پرستی کبھی نہیں ہوتی۔ مفسر ۳: شیطان کی عبادت سے مراد جاہلیت کا دور دوبارہ لانا ہے اس سے شیطان مایوس ہو چکا ہے۔ دور جاہلیت میں گمراہی ہی گمراہی تھی ہدایت معدوم یا بالکل مغلوب تھی اب ایسا دور کبھی نہیں آئے گا۔

باب الامتثال بالقدر

ما قبل سے ربط | یہ باب تخصیص بعد تعمیم کے قبیل سے ہے۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ایمان تمام ضروریات دین کے ماننے کو کہتے ہیں۔ ضروریات دین کے عموم میں سے تقدیر بھی داخل تھی۔ اس عموم میں یہ بات آگئی تھی کہ تمام ضروریات دین کے ضمن میں تقدیر کا ماننا بھی ضروری ہے۔ حدیث جبریل میں ایمان کی تعریف میں تقدیر کا صراحتاً ذکر تھا۔ اب مصنف نے چاہا کہ عموم کے بعد خصوصیت سے تقدیر کو بیان کر دیا جائے؟ اس کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ تقدیر کا مسئلہ نہایت اہم، دقیق، نازک اور سترلہ اقدام ہے۔ اس میں فرق اسلامیہ کا بہت اختلاف ہوا ہے بہت سے لوگ اس میں گمراہی کی طرف چلے گئے۔ اس لئے صاحب مشکوٰۃ نے اس کو خصوصی اہمیت دینی۔

مسئلہ تقدیر میں اہل السنۃ والجماعت کا موقف

اہل السنۃ والجماعت کا تقدیر کے متعلق یہ عقیدہ ہے کہ تمام حوادث اور واقعات کے وقوع سے پہلے ہی ہر بات کا حق تعالیٰ کو علم ازلی تھا۔ حق تعالیٰ نے اپنے اس علم ازلی کی حکایت لوح محفوظ میں کردائی ہوئی ہے۔ یعنی جو کچھ بھی عالم میں ہونا تھا سب کچھ لوح محفوظ میں لکھوا دیا۔ جو کچھ بھی اب ہو رہا ہے اللہ کے علم ازلی اور لوح محفوظ کے لکھے ہوئے کے موافق ہو رہا ہے۔

اہل السنۃ والجماعت کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ حق تعالیٰ نے بندوں کو اختیار دیا ہے وہ اپنے اختیار سے اپنے افعال کا کسب کرتے ہیں۔ لیکن یہ اختیار اس درجہ کا نہیں ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خلق کر سکے۔ حاصل یہ ہوا کہ بندوں کے افعال اختیاریہ کے کاسب تو خود بندے ہیں۔ لیکن خالق حق تعالیٰ ہی ہیں۔ ہمارے ہر اختیاری فعل میں ہماری قدرت کا سبہ کا بھی دخل ہے باری تعالیٰ کی قدرت خالقہ کا بھی۔

اہل السنۃ والجماعت نے بندہ کے ہر فعل اختیاری میں قدرتین کا دخل تسلیم کیا ہے لیکن یہ تحدید نہیں کر سکتے کہ کونسی قدرت کس حد تک کام کر رہی ہے۔ دونوں کی کارکردگی کا دائرہ کیا ہے۔ جزاء و سزا کا دار و مدار کسب پر ہے خلق پر نہیں جو شخص اپنے اختیار سے کسبِ خیر کرے گا اُسے جزاء ملے گی اور جو کسبِ شر کرے گا اسے سزا ملے گی۔ کسبِ خیر محمود ہے اور کسبِ شر مذموم

ہے۔ لیکن خلق ہر چیز کا محمود ہے۔ خلق خیر بھی محمود ہے اور خلق شر بھی محمود ہے۔

تایخ فتنۃ انکارِ تقدیر

مصابہ رضی اللہ عنہم کے دور کے آخر تک سب مسلمان ان نظریات پر متفق تھے کسی کا اس میں نہ اختلاف تھا نہ تردد۔ دورِ مصابہ کے بالکل آخر میں بعض لوگوں نے مسئلہ تقدیر میں بحثیں شروع کیں۔ ایک شخص مُعَبَّد جہنی تھا بصرہ میں۔ سب سے پہلے اس نے یہ کہنا شروع کیا کہ حق تعالیٰ کو ان ہونے والے واقعات کا پہلے سے علم نہیں۔ جب واقعہ ہوتا ہے اسی وقت حق تعالیٰ کو علم ہوتا ہے اس کی تعبیر وہ یوں کرتے تھے۔ اَلَا مَرَأَتُ اِی مُسْتَأْنَفٌ۔ یعنی پہلے سے کوئی نظام اللہ کے علم میں اور لوح محفوظ میں طے شدہ نہیں ہے۔ جو ہونا ہے وہ ساتھ ساتھ نیا ہو رہا ہے۔ اس وقت جو مصابہ زندہ تھے انہوں نے اس نظریہ کی زرد دار رد کی ہے۔ بالخصوص حضرت عبداللہ بن مسعود نے اس رد کا یہ اثر ہوا کہ ان کو اس عنوان سے یہ مسئلہ آگے چلانا مشکل ہو گیا اور وہ خود سمجھ گئے کہ اس عنوان سے یہ مسئلہ مسلمانوں میں نہیں چل سکے گا۔ اس لئے کہ اس میں حق تعالیٰ کے علم ازل کا انکار ہے مسلمان اس کو کہاں قبول کر سکتے ہیں۔ اس لئے معتزلہ جیسے عقل پرست طبقہ نے اس مسئلہ کا دوسرے عنوان سے انکار کیا اور یہ بحث چھیڑی کہ آیا بندوں میں اپنے افعال اختیار یہ کرنے کی قدرت ہے یا نہیں؟ بندے اپنے افعال کے خود خالق ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ اب مسئلہ تقدیر میں بحث ”خلق افعال عباد“ کے عنوان سے چلی اور اس میں کئی مذاہب پیدا ہو گئے جن کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

مسئلہ خلق افعال عباد

بندوں کے افعال اختیار یہ کا خالق کون ہے؟ بندوں میں اختیار ہے یا نہیں؟ اور وہ اختیار کس درجہ کا ہے؟ اس کا افعال میں کتنا دخل ہے؟ ان باتوں میں فرقِ اسلامیہ کا اختلاف ہوا ہے۔ قابل ذکر مذاہب حسب ذیل ہیں۔

مذہب اول معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے بندہ میں قدرت تامہ اور اختیارِ کامل رکھا ہے۔ بندہ اپنے اس اختیار سے اپنے اعمال کا خود خالق ہے۔ اس کے کسی عمل جزئی میں حق تعالیٰ کی قدرت کا کوئی دخل نہیں ہے۔ ان لوگوں کی تشریح یہ کہنا جاتا ہے۔ حدیث میں بطور پیشین گوئی کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فرقہ کا تذکرہ کیا ہے اور ان کی مذمت کی ہے۔ اس نظریہ والوں کو قدریہ کہنے کی دودھیں ہیں۔ (۱) یہ اپنے اندر قدرت تامہ مانتے ہیں جس سے اپنے افعال کا خود خلق کر سکیں۔ قدریہ کا معنی ہو گا اپنے اندر ایسی قدرت ملنے والے (۲) یہ لوگ مسئلہ تقدیر میں زیادہ الجھتے تھے اور عقلی غرض کرتے تھے اس لئے ان کا نام قدریہ پڑ گیا۔

ممبر ۲: جبریتہ کا مذہب یہ ہے کہ بندہ میں کسی درجہ کا کوئی اختیار نہیں ہے بندہ اپنے افعال کا کاسب ہے خالق۔ اس کے افعال محض حق تعالیٰ کی قدرت سے صادر ہوئے ہیں۔ بندہ مجبور شخص ہے۔

ممبر ۳: شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی طرف اس بات کی نسبت کی گئی ہے کہ بندہ میں صفت اختیار تو ہے لیکن اس اختیار کا اس کے افعال میں دخل کوئی نہیں ہے۔ یہ مذہب بھی جبریتہ کی طرف ہی راجع ہے۔ اس لئے کہ جب افعال میں اختیار کا دخل نہ مانا تو افعال میں بندہ کو مجبور ہی سمجھا۔ نہ معلوم اس قول کی نسبت شیخ اشعریؒ کی طرف صحیح ہے یا نہیں؛ بعض کتابوں میں ان کی طرف یہ نسبت کی گئی ہے۔

ممبر ۴: جہور اہل السنۃ والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ بندہ میں صفت اختیار ہے اور اس اختیار سے یہ اپنے افعال کا کاسب کرتا ہے۔ لیکن یہ اختیار اس درجہ کا نہیں ہے کہ اپنے افعال کا خالق بھی خود ہو بندہ کے افعال کا کاسب بندہ ہے خالق حق تعالیٰ ہیں۔

خلاصہ یہ کہ معتزلہ نے بندہ کے افعال جزئیہ میں صرف بندہ کی قدرت کا دخل تسلیم کیا ہے۔ ان میں باری تعالیٰ کی قدرت کا کوئی دخل تسلیم نہیں کیا اور جبریتہ نے اس کے برعکس صرف باری تعالیٰ کی قدرت کا دخل تسلیم کیا ہے۔ بندہ میں کسی قسم کا بھی اختیار نہیں ملتے۔ اہل السنۃ والجماعت نے بندہ کے ہر فعل جزئی میں دونوں قدرتوں کا دخل تسلیم کیا ہے۔ باری تعالیٰ کی قدرت خالقہ کا بھی اور بندہ کی قدرت کاسبہ کا بھی۔

مسئلہ تقدیر کے مشکل ہونے کا راز

افعال عباد کے بارے بظاہر وجدان اور نصوص میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔ آدمی کا وجدان یہ کہتا ہے کہ میں یہ افعال خود کر رہا ہوں۔ ادھر نصوص یہ کہتی ہیں کہ ہر کام مشیت حق سے ہو رہا ہے یُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ۔ معتزلہ نے کہا کہ ہم وجدان کا انکار کیسے کریں؟ ہم یہی سمجھتے ہیں کہ اپنے افعال کے ہم خود خالق ہیں۔ نصوص میں تاویلات بلکہ تحریفیات کرنے لگے۔ جبریتہ کہنے لگے کہ ہم تو نصوص کی روشنی میں یہی سمجھتے ہیں کہ سب کچھ حق تعالیٰ کر رہے ہیں۔ انہوں نے وجدان کا انکار کر دیا۔

اہل السنۃ والجماعت نہ تو ایسے سُہوار ہیں کہ وجدان صحیح اور صریح کا انکار کریں۔ نہ ایسے بے دین بننے کے لئے تیار ہیں کہ نصوص میں توڑ مروڑ اور تاویلات اور تحریفیات کریں۔ انہوں نے یہ فیصلہ کیا بندہ کے ہر فعل اختیاری میں قدرتین کا دخل ہے۔ بندہ کی قدرت کاسبہ کا بھی اور حق تعالیٰ

کی قدرت خالقہ کا بھی۔ نہ نصوص کا انکار ہوا نہ وجدان کا۔

معتزلہ تو ایسے موقع پر یہ کہہ دیتے ہیں کہ ہم تو یہ بات نہیں مان سکتے اس لئے کہ اس بات کی کہیں نظیر نہیں ملتی کہ ایک فعل میں اس انداز سے دُودِ قدرتوں کا دخل ہو۔ کوئی بات اگر دلیل سے ثابت بھی ہو جائے مگر اس کی نظیر نہ ملتی ہو تو معتزلہ اس دلیل میں تحریف شروع کر دیتے ہیں۔ لیکن اہل السنۃ والجماعت نورِ سنت کی برکت سے کامل عقل رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب کوئی ممکنِ غیرِ صادق صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے ثابت ہو جائے تو اُسے تسلیم کرنا واجب ہے۔ اس کا ماننا نظیرِ نظر آنے پر موقوف نہ رکھنا چاہیے۔

کسی چیز کے وجود کے لئے اس پر دلیلِ صحیح کا قائم ہو جانا کافی ہے اس کے ماننے کے لئے اس کی نظیر کا شرط قرار دینا علمی اور عقلی کمزوری ہے۔ اس لئے کہ اگر اس چیز کی نظیر مل بھی جائے تو نظیر کو تسلیم کرنے کے لئے اور نظیر چاہیے نہ ہلے نہ حرکت کرے۔ اس طرح سے تسلسل لازم آئے گا۔ جب بالآخر کسی چیز کو بغیر وجودِ نظیر کے ماننا پڑا تو ابتداء ہی یہ شرط لگانا صحیح نہ ہوا۔ لہذا ہم وجدان اور نصوص کے تقاضے سے بندہ کے ہر فعلِ اختیاری میں قدرتین کا دخل تسلیم کرتے ہیں۔ بندہ اپنے اختیار سے اس کا کاسب ہے۔ اور حق تعالیٰ اپنی قدرتِ تامہ سے اس کے خالق ہیں۔

معتزلہ کا مغالطہ یہاں معتزلہ جذباتی عنوان سے یہ مغالطہ دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ ہمارا وجدان صاف بتا رہا ہے کہ ہم مختار ہیں۔ یہ مثلاً اس کا مقام گرا رہا ہے۔ اس کو مجبور ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ہم مختار ہیں۔ یہ اُسے مجبور قرار دیتا ہے اس نے انسان کے مقام کو گرا دیا ہے۔

جواب اس مغالطہ کا جواب یہ ہے کہ یہ بات خلافِ حقیقت اور خلافِ واقع ہے۔ شریعتِ مقدسہ نے مختار کو مجبور نہیں کیا بلکہ انسان مجبورِ محض تھا۔ اختیار کے لئے اسے اختیار سے نوازا جیسا کہ فرمایا جہل اتی علی الانسان حیث من الدھر لم یکن شیئاً مذکور۔ انا خلقنا الانسان من لطفۃ امشاج تبیلینہ فجعلناہ سمیعاً بصیراً یعنی ابتلا کے لئے اسے اختیار دے دیا تو اس کی شان بڑھی ہے کہ مجبور سے مختار بنا دیا گیا۔ باقی یہ بات کہ تم انسان کے اختیار کو مستقل کیوں نہیں تسلیم کرتے تو جواب یہ ہے کہ اس کی کوئی چیز مستقبل ہے۔ جو آپ اس کے اختیار کے مستقل ہونے کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ اس کا وجود، اس کی ذات، اس کی صفات، اس کی ساری قوتیں سب غیر مستقل ہیں۔ امکان کے ساتھ استقلال کا جمع

اہل السنۃ والجماعہ کی تائید اور معتزلہ کی تردید میں چند نصوص | قرآن پاک کی سیکنڈ ورژن

آیات معتزلہ کے مغرب کی واضح تردید کر رہی ہیں۔ مثلاً فرمایا يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ۔ اس قسم کی بہت سی آیتیں ہیں کہ ہماری ہدایت اور ضلالت کے ہر کام میں قدرتِ حق کا بھی دخل ہے۔ نہ فرمایا خالقِ کلِ شئیء۔ کہیں فرمایا خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ۔ کہیں فرمایا خَلَقَكُمْ مِمَّا تَعْمَلُونَ۔ مانتے عملوں میں ماسد یہ ہے معنی یہ ہوا۔ خَلَقَكُمْ رَاعِمًا لَكُمْ۔ کہیں فرمایا۔ اِلَالَةُ الْخَلْقِ وَالْاَمْرِ خَالِقِيَّتُ كُوَانِهِمْ کی ذات میں منحصر کیا ہے اور قرآن پاک نے بارہا یہ فرمایا ہے کہ ہدایت اور ضلالت کے سب کام اُسی کی مشیت سے ہوتے ہیں۔ مثلاً فرمایا لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا۔ معلوم ہوا کہ سب کی ہدایت اس نے نہیں چاہی تھی اس لئے سب کو ہدایت نہیں ملی۔ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتُلَ الَّذِينَ مَنَ بَعْدَهُمْ۔ قرآن یہ بھی کہتا ہے۔ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ۔ یعنی تمہاری مشیت بھی اسکی مشیت کے تابع ہے۔ تمہاری مشیت ادھر ہی چلتی ہے جدھر وہ چلانا چاہتا ہے۔

جبشیرئیر کی تردید | جبرئیل کا مذہب نہایت واہیات ہے۔ وجدانِ صریح کے بھی خلاف ہے نصوص کے بھی خلاف ہے۔ انسان کا وجدانِ صریح اس کو بتا

رہا ہے کہ اس کے افعالِ اختیار یہ اس کے اختیار سے صادر ہو رہے ہیں۔ بلکہ انسان کے مختار ہونے کا علم حیوانات تک کو ہے۔ بعض جانوروں کے جب لالٹھی ماری جاتی ہے تو وہ لالٹھی پر حملہ نہیں کرتے لالٹھی مارنے والے کے پیچھے پڑتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ لالٹھی مجبور ہے۔ اور مارنے والا مختار ہے۔ اگر چھت میں سے لکڑی گر کر کسی کے سر پر لگ جائے تو کسی پر غصہ نہیں آتا۔ اور یہی لکڑی اگر کسی نے جان بوجھ کر ماری ہو تو اس پر غصہ آتا ہے۔ سمجھتا ہے کہ پہلی لکڑی لگنے میں کسی کے بھی اختیار کا دخل نہیں تھا۔ اس میں اختیار کا دخل ہے۔ ہر آدمی مستقبل کے کچھ نہ کچھ ارادے کرتا رہتا ہے کہ میں کل یہ کروں گا یہ نہیں کروں گا۔ اگر اس میں اختیار نہیں مجبور محض ہے تو ارادہ کیسا! اپنی بعض اختیاری کمزوریوں پر انسان کو پشیمانی لاحق ہوتی ہے کہ کاش میں یہ کام کر لیتا یا نہ کرتا۔ یہ پشیمانی فرع ہے۔ اس بات کی کہ اپنے آپ کو مختار سمجھ رہا ہے۔ غیر اختیاری بیماری پر کوئی بھی پشیمان نہیں ہوتا۔ ہاتھ کی حرکتِ رغشہ اور حرکتِ کتابت میں فرق کون نہیں سمجھتا۔ آدمی میں اختیار کا پایا

جانا اَجَلُ البَدِیَہِیَاتِ میں سے ہے۔ والحق انہ من اَجَلِ البَدِیَہِیَاتِ کالشیءِ الشَّیءِ۔
یہ مذہب نصوص کے بھی خلاف ہے۔ قرآن پاک میں صاف آتا ہے لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ
نَفْسًا اَلَادَیْنِ مَعْہَا۔ یعنی آدمی میں جس قدر وسعت اور اختیار ہوتا ہے۔ اُسی کے مطابق اُس کو
مُکَلَّف بنایا جاتا ہے۔ اگر اس میں وسعت اور اختیار نہ مانا جائے تو شریعتوں کو لُغْوِہِنا لازم آتا ہے۔ تکلیف کا
مدار تو ہے ہی اختیار پر۔ اس لئے کہ احکام شریعت پر عمل کرنا مکلف بنانا یہ اعتبار کیلئے ہے اور اعتبار فروغ ہے اختیار کی جسمیں
اختیار نہیں اس کے اعتبار کا کوئی معنی ہی نہیں۔ قرآن پاک میں ہے۔ وَمَا تَشَاؤُنَ اِلَّا اِنْ یَشَاءَ اللّٰہُ۔ یہ آیت معتزلہ جبریہ دونوں کی
کھلے طور پر رد کر رہی ہے۔ اس میں دو باتیں ثابت کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ تم میں مشیت ہے دوسرے
یہ کہ تمہاری مشیت اللہ کی مشیت کے تابع ہے۔ مشیت ثابت کر دی کہ تم میں ہے اس سے جبریت کی رد ہو
گئی۔ لیکن وہ مشیت مشیت حق کے تابع ہے اس سے معتزلہ کی رد ہو گئی۔ وہ بندہ میں مشیت نامہ اور
قدرت نامہ خالقہ مانتے ہیں۔ غرضیکہ دونوں مذہب نصوص کے خلاف ہیں۔

مسئلہ تفریق پر اہم شبہات کے جوابات

معتزلہ کا اہم اشکال۔ وہ کہتے ہیں کہ گناہوں کے خالق ہونے کی نسبت تم باری تعالیٰ کے
طرف کرتے ہو۔ یہ کہتے ہو کہ کفر، شرک، زنا وغیرہ کا خالق اللہ ہے۔ یہ
باری تعالیٰ کی شان میں سوہ آدب ہے۔

الزامی جواب۔ بندہ جس اختیار سے گناہ کرتا ہے اس قدرت اور اختیار کا خالق تم بھی اللہ ہی
کو مانتے ہو۔ کیا یہ سوہ آدب نہیں ہے۔ جن آلات و اسباب سے بندہ گناہ کرتا
ہے ان کا خالق آپ بھی اللہ ہی کو مانتے ہیں۔ جن اعضاء اور جوارح سے بندہ گناہ کرتا ہے۔ ان کا خالق
تم بھی اللہ ہی کو مانتے ہو۔ کیا یہ سوہ آدب نہیں ہے؟ تمام شرور و فساد کا منبع اور سرچشمہ ایلیس ہے۔
جو خزانہ شر ہے۔ اس کا خالق آپ کے نزدیک بھی اللہ ہے نہ اس جو ابکم ہو جو اپنا تمہارا
مذہب پر بندوں کی مخلوقات اللہ کی مخلوقات سے بڑھ جاتی ہیں مثلاً حق تعالیٰ نے ایک زید کو
پیدا کیا ہے۔ زید اپنی عمر میں کروڑوں کی تعداد میں افعال اختیار یہ کرتا ہے۔ تمہارے نزدیک اللہ
نے تو صرف زید کو پیدا کیا اور زید کے کروڑوں افعال اختیار یہ کو خود زید نے پیدا کیا۔ اسی طرح سے
اور بندوں کو قیاس کر لیا جائے۔ تو بندوں کے مخلوقات اللہ کے مخلوقات سے بڑھ گئے اور ہمارے
مذہب میں خالقیت صرف اسی کی شان ہے۔ اللہ کے علاوہ کوئی بھی چیز کا خالق نہیں۔ ہمارا

مذہب سراپا ادب بنے تم نے بے ادبی کی ہے۔

معتزلہ کے مذہب پر بندے کے مقابلے میں باری تعالیٰ کو ہر ہر محاذ پر شکستِ فاش کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ کی مشیت یہ تھی کہ زید صرف طاعت کرے۔ لیکن اللہ کی مشیت کے خلاف زید کبھی زنا کرتا ہے۔ غیبت کرتا ہے۔ شراب پیتا ہے۔ عزضیکہ جو گناہ بھی یہ کرتا ہے اللہ کی مشیت کے خلاف کرتا ہے۔ اللہ کی مشیت یہ تھی کہ طاعت کرے۔ اس کی مشیت ہوئی معصیت کی۔ تو اللہ کی مشیت ہار گئی بندہ کی مشیت جیت گئی۔ جو جو بندہ جو جو گناہ بھی کرتا ہے وہاں یہی بات ہے کہ مشیتِ حق ہار رہی ہے اور مشیتِ مجبوت رہی ہے انکے مذہب پر بات یوں بنی ماشاء العبد کان وما شاء اللہ لم یکن بخلاف اہل السنۃ والجماعت کے۔ ان کے نزدیک معصیت اور طاعت دونوں اس کی مشیت سے ہوتی ہیں۔ دونوں کا خالق بھی وہی ہے۔ البتہ راضی صرف طاعت پر ہے۔ تو ہمارے مذہب پر بات یوں بنی ماشاء اللہ کان وما لمریثۃ العریکین۔

تحقیقی جواب | ایک ہے خلق اور ایک ہے کسب۔ خلق کا معنی ہے اِحداث الاستطاعة فی العبد۔ اور کسب کا معنی ہے استعمال الاستطاعة المحدثۃ۔ دونوں کے احکام جدا گانہ ہیں۔ کسب خیر محمود ہے اور کسب شر مذموم ہے۔ لیکن خلق خواہ کسی چیز کا ہو وہ خالق کا کمال ہے۔ خلق خیر بھی محمود ہے اور کمال خالق ہے اور خلق شر بھی محمود ہے اور خالق کا کمال ہے۔ جیسے تلوار کا بنانا یہ صانع کا کمال ہے۔ البتہ اس کے استعمال میں دُور درجے ہو جائیں گے۔ اچھی جگہ استعمال کی تو خیر ہے بُری جگہ استعمال کی تو شر ہے۔ لیکن تلوار کا صانع ہو ضرورت میں بالکمال سمجھا جائے گا۔ یا یوں سمجھا جائے کہ سورج کی شعاع اس کا کمال ہی ہے خواہ وہ گلشن پر پڑے یا گندگی کے ڈھیر پر پڑے۔ اسی طرح سے خالق کا لُز خلق اس کا کمال ہی ہے۔ خواہ وہ ابلیس پر پڑے۔ خواہ آدم پر پڑے۔ دونوں کا خلق اس کے لئے کمال ہے۔

نیز کسبِ شر میں کوئی مُضِلَّت اور جُنُکُت نہیں ہے۔ بلکہ خلافِ حکمت ہے لیکن خلقِ شر میں بھی ایسی ہی حکمت ہے جیسی خلقِ خیر میں مجموعہ عالم میں حُرُن تب ہی پیدا ہوتا ہے جب کہ اس میں خیر و شر دونوں رنگ موجود ہوں۔

حُر گلابائے رنگ رنگ سے ہے رونقِ چمن اے ذوقِ اس جہاں کو ہے زیبِ اختلاف سے عزضیکہ خیر اور شر دونوں کا خلق متضمنِ حکمت ہے۔ اس لئے خلق ہر چیز کا کمال ہے خلق طاعت بھی کمال، خلقِ معصیت بھی کمال۔ ہم کمال سمجھ کے دونوں کی نسبت باری تعالیٰ کی

طرف کرتے ہیں یہ سو براؤب نہیں ہے۔ ہاں اس کمال کو اس سے ہٹا کر کسی اور کی طرف منسوب کر دینا یہ شرک اور سو براؤب ہے۔

کسب میں بندہ جس فعل کا کسب کرتا ہے وہ فعل اس کا سب کے ساتھ قائم ہے۔ جیسے رنگ کپڑے کے ساتھ قائم ہے جس کپڑے کے ساتھ حضرت قائم ہو وہ احمر ہے۔ جس کے ساتھ سواد قائم ہو۔ وہ اسود ہے جس کے ساتھ حضرت قائم ہو وہ اخضر ہے۔ غرضیکہ ہر قائم ماقام بہ کی صفت بنتا ہے جس فعل کا کسب کیا گیا ہے وہ چونکہ بندہ کے ساتھ قائم ہے اس لئے وہ بندہ کی صفت بنے گا۔ اگر کسب زنا کیا تو چونکہ زنا اس کے ساتھ قائم ہے اس لئے وہ زانی بن گیا۔ اگر کسب مصلوۃ کیا تو مصلوۃ اس کے ساتھ قائم ہے اس لئے وہ مصلیٰ بن گیا۔ غرضیکہ اگر کسب خیر کیا تو وہ خیر بن گیا کیونکہ خیر اس کے ساتھ قائم ہے۔ اگر کسب شرارت کیا تو شرارت اس کے ساتھ قائم ہے وہ شریر بن گیا لیکن مخلوق خالق کے ساتھ قائم نہیں ہوتی خواہ خیر ہو خواہ شر۔ وہ اس سے منفصل ہے۔ اس کی صفت نہیں ہے اس لئے اس کے اچھے یا بُرے ہونے سے خالق کا اچھا یا بُرا ہونا لازم نہیں آتا۔ اس کے ساتھ تو صرف شان خلق اور شان ایجاد قائم ہے۔ اور خلق ہر صورت میں کمال ہی ہے خواہ کسی چیز کا خلق ہو اس لئے خلق خیر بھی اس کا کمال ہے خلق شر بھی اسی کا کمال ہے اسی طرح وہ کفر کا بھی خالق ہے ایمان کا بھی خالق ہے جب یہ کہیں گے کہ اس نے خلق کفر کیا تو ہم نے اس کی طرف ایک کمال کی نسبت کی ہے اس کو کامل کہا ہے جیسا کہ خلق ایمان کی نسبت کمال کی نسبت ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ وہ خالق کفر ہے اور خالق معصیت ہے ایسے ہی جیسے یہ کہنا کہ وہ خالق ایمان اور خالق طاعت ہے تو یہ سو براؤب نہیں ہے۔ سو براؤب یہ ہے کہ اس کمال کی نسبت اس سے کاٹ کر کسی اور کی طرف کر دی جائے۔

فوائد اعتقادِ تقدیر

تقدیر پر اعتقاد رکھنا ضروریاتِ دین میں سے ہے۔ اس اعتقاد کے بغیر کوئی مسلمان نہیں ہو سکتا۔ تقدیر کو ماننا حقیقت کو تسلیم کرنا ہے۔ اس عنوان کے ماتحت یہ بتانا ہے کہ تقدیر کے اعتقاد میں انسان کے لئے بہت فوائد و برکات ہیں۔ تقدیر کو ماننا حقیقت شناسی تو ہے ہی اس کے علاوہ اس سے اور بہت سے فوائد حاصل ہوں گے مثلاً۔

نمبر اول۔ تقدیر کا اعتقاد و استحضار رکھنے والے پر خواہ کتنے ہی مصائب آئیں وہ زیادہ گھبراتا نہیں ہے طبعی صدمہ اور تکلیف تو مصیبت سے ہوتی ہی ہے اور ہونی بھی چاہیے۔ لیکن عقلی طور

پر یہ مطمئن ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہ سمجھتا ہے کہ جو مصیبت مجھ پر آئی ہے یہ کوئی نئی بات نہیں۔ یہ میرے لئے مقدر ہی تھی اور پھر اس مصیبت کے بھیجنے والے میرے محبوب ہیں اور مہربان ہیں اور حکیم ہیں۔ اس میں اُن کی حکمتیں ہیں اور اس عنوان سے مجھ پر مہربانی کرنا مقصود ہے۔ اس عقلی اعتقاد اور اطمینان کی برکت سے وہ طبعی ضدِ مد سے نہیں گزرتا۔ بہت جلد دور ہو جاتا ہے۔

نمبر ۲: تقدیر کا اعتقاد رکھنے والا ناجائز تدایر اور اسباب اختیار کرنے سے گریز کرے گا۔ وہ یہ سمجھے گا کہ ہونا تو وہی ہے جو میرے لئے مقدر ہے پھر میں ناجائز اسباب اختیار کر کے کیوں مجرم بنوں؟

نمبر ۳: تقدیر پر اعتقاد و استحضار رکھنے والا کسی حالت میں بھی غُلب اور خود پسندی میں مبتلا نہیں ہوتا وہ سمجھتا ہے کہ میری جو بھی اچھی حالت ہے اس میں میرا تو کوئی کمال ہے نہیں۔ یہ تو اُن کی طرف سے مقدر ہے۔

نمبر ۴: تقدیر پر اعتقاد و استحضار رکھنے والا کبر و زور سے محفوظ رہتا ہے۔ اس کے پاس کتنی بھی خوبیاں موجود ہوں وہ ڈرتا رہتا ہے کہ نامعلوم مستقبل میں میرے لئے کیا مقدر ہے؟

نمبر ۵: کسی کام کے کتنے زور دار اسباب جمع ہو جائیں اعتقادِ تقدیر رکھنے والا کبھی ان اسباب پر فریفتہ نہیں ہوگا۔ نہ ان پر نظر جمائے گا۔ اس کی نظر حق تعالیٰ پر ہی رہے گی۔ وہ سمجھتا ہے کہ کوئی سبب اس وقت تک کام نہیں کر سکتا جب تک وہ اثر نہ ڈالیں۔ نہ معلوم انہوں نے میرے لئے کیا مقدر کیا ہے ہو سکتا ہے کہ یہی مقدر ہو کہ ان اسباب کو بے اثر کر دینا ہے اور کام نہیں ہونے دینا۔

نمبر ۶: کسی کام کے اسباب خواہ کتنے ہی کیا اب یا نایاب ہوں تقدیر پر اعتقاد رکھنے والا کبھی مایوس نہیں ہوگا۔ وہ سمجھے گا کہ اگرچہ اس کام کے اسباب تھوڑے ہیں ہو سکتا ہے کہ سبب ساز اہل تھوڑوں میں اثر پیدا کر دے۔ یا فوری طور پر اور اسباب بنادے۔ اس لئے وہ ایسی حالت میں بھی ہمت نہیں ہارتا۔ اور جو تقدیر کا قائل نہیں وہ ایسی حالت میں مایوس ہو کر بیٹھ جاتا ہے کوشش بھی چھوڑ دیتا ہے۔

فائدہ | اس آخری فائدہ سے ملحدین کے ایک مغالطہ کا جواب بھی ہو گیا۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلام نظام چلانے میں کبھی کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اس نے عقیدہ تقدیر پیش کیا ہے۔ اس کو ملنے والا بے کار ہو کر بیٹھ جاتا ہے۔ تدبیر نہیں کرتا۔ یوں کہتا ہے کہ ہوگا تو وہی جو مقدر ہے تدبیر کر کے کیا لینا ہے۔ اس آخری

فائدہ سے یہ سمجھ میں آیا کہ تقدیر کو ماننے والا ایسے وقت بھی تدبیر کرتا ہے جب کہ اس کام کے اسباب نظر نہیں آرہے ہوتے۔ ایسے موقع پر سب ہمت ہار کر بیٹھ جاتے ہیں لیکن قائل تقدیر کی ہمت اب بھی جو ان ہوتی ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ شاید اسباب قلیلہ ہی میں حق تعالیٰ اثر پیدا فرمادیں یا غیب سے اور اسباب پیدا فرمادیں۔ مسلمانوں کی تاریخ اس عقیدہ کی برکت سے ایسے نازک مرحلوں پر بھی ہمت و جانور دی کی داستانوں سے بھری ہوئی ہے۔

شبہ

جب انسان کی ہدایت و ضلالت کے سارے کام اللہ ہی کی مشیت سے ہوئے ہیں اس کی مشیت کے بغیر نہ ایمان و طاعت ہوتا ہے نہ کفر و معصیت سب

کا خالق وہی ہے پھر بندے سے مواخذہ کیوں؟

جواب

بے شک سب اسی کی مشیت سے ہو رہا ہے اور اور جو کچھ ہم سے واقع ہو رہا ہے اللہ پہلے سے ہی اس کو جانتا ہے اور اسی کی قضاء و قدر سے

ہو رہا ہے۔ اور وہی خالق ہے اس کے باوجود انسان سے مواخذہ اور اس کو جزا معقول چیز ہے اس لئے کہ جزا و سزا کا دار و مدار اختیار پر ہے۔ مختار سے مواخذہ ہونا چاہیئے۔ جو کچھ بندوں سے ہو رہا ہے اگرچہ پہلے سے اللہ تعالیٰ اس کو جانتے ہیں۔ اور مقدر کر رکھا ہے۔ لیکن پہلے سے علم میں ہونا اور مقدر ہونا انسان کے اختیار کا سائب نہیں بلکہ جالب اختیار ہے اللہ نے مثلاً زید کی تقدیر میں یہ لکھا ہے کہ اپنے اختیار سے فلاں وقت نماز پڑھے گا یا اپنے اختیار سے فلاں وقت زنا کرے گا تو جس طرح زید کا نماز پڑھنا یا زنا کرنا علم باری اور تقدیر میں ہے۔ یہ بھی تو تقدیر میں لکھا ہے اور اللہ کے علم میں ہے کہ اس نے نماز اور زنا اپنے اختیار سے کرنے ہیں زید کا مختار ہونا بھی مقدر ہے اور اللہ کے علم میں ہے اور تقدیر میں علم باری کے خلاف ہو نہیں سکتا اس علم اور تقدیر کے مطابق جیسے یہ ضروری ہے کہ وہ نماز اور زنا کا کام کرے گا۔ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مختار ہو کر ایسا کرے گا۔ تقدیر نے اور علم باری نے بندے کے اندر اختیار ہونے کو پختہ کر دیا ہے اور جزا و سزا مختار سے ہونی چاہیئے۔ خیال کیجئے کہ اللہ کے علم میں جیسے افعال زید ہیں خود اپنے افعال بھی تو اللہ کے علم میں ہیں۔ کیا کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ (لَعُوذُ بِاللّٰهِ) چونکہ اللہ اپنے افعال کو پہلے جانتا ہے اور اللہ کے علم کے خلاف ہو نہیں سکتا اس لئے اللہ کے افعال میں ان کا اختیار نہیں ہے۔

شبہ

شریعت کا یہ مسئلہ ہے کہ رضا بالقضاء ضروری ہے اللہ کی ہر قضاء پر راضی ہونا

واجب ہے۔ اور قضا و قدر میں قضائے کفر و معصیت بھی داخل ہیں اہلسنت کا عقیدہ یہ ہے کہ نیکی اور بدی ایمان و کفر سب کا خالق اللہ ہے سب اسی کی قضا و قدر سے ہوتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کفر و معصیت پر بھی رضا رکھی جائے حالانکہ یہ بھی شریعت کا مسئلہ ہے کہ کفر و معصیت پر رضا کفر ہے۔ تو اہل السنت کے نظریہ کے مطابق شریعت کے احکام میں منافات لازم آئے گی۔

جواب قضا اور چیز ہے مقضی اور چیز ہے تقدیر اور چیز ہے مقدر اور چیز ہے قضا اور قدر اللہ کا فعل ہے رضا اس پر ضروری ہے اس لئے کہ اللہ کے قضا و خیر و شر میں حکمتیں ہیں سب خیر اور محمود ہیں کما تر۔ اور مقضی اور مقدر اور چیز ہے۔ یعنی وہ چیز جس کو اللہ نے پیدا کیا جیسے ایمان، طاعت، کفر، معصیت۔ ہر مقضی پر رضا ضروری نہیں بلکہ اس میں تفصیل ہے کہ بعض مقضی پر رضا واجب ہے۔ جیسے ایمان و طاعت اور بعض مقضی اور مقدر پر رضا حرام اور کفر ہے۔ جیسے کفر و معصیت۔ سائل نے قضا اور مقضی میں فرق نہیں کیا۔ قضا اللہ کا فعل ہے اس پر رضا ضروری ہے اور مقضی اور مقدر اللہ کی صفت نہیں اس میں خیر بھی ہوتا ہے اور شر بھی ہر ایک پر رضا ضروری نہیں۔

مراتب تقدیر

- (۱) علماء کرام نے تقدیر کے کئی مرتبے لکھے ہیں۔
حق تعالیٰ کا علم ازلی۔ یعنی تمام واقعات کے وقوع سے پہلے حق تعالیٰ کو ازل ہی سے ان کا علم ہے۔ اصل تقدیر اسی کا نام ہے۔
- (۲) جو کچھ ہونے والا تھا حق تعالیٰ نے اپنے علم ازلی کے مطابق لوح محفوظ میں لکھوا دیا ہے۔
لوح محفوظ میں لکھا ہوا بھی تقدیر کا ایک مرتبہ ہے۔ لیکن یہ حق تعالیٰ کے علم ازلی ہی کی حکایت ہے کوئی الگ چیز نہیں۔ اس کے لکھوائے جانے میں حکمتیں ہیں۔
- (۳) حق تعالیٰ نے جب آدم علیہ السلام کو پیدا فرمایا تو ان کی پشت پر ہاتھ پھیرا اور ان کی کچھ اولاد نکالی۔ ان کے بارہ میں یہ اعلان فرما دیا کہ یہ جنتی ہیں۔ پھر ان کی اولاد کی ایک اور جماعت نکالی۔ ان کے بارہ میں یہ اعلان فرمایا کہ یہ دوزخی ہیں۔ لیکن یہ فیصلہ بھی کوئی نئی بات نہیں۔ ان جنتیوں کا جنتی ہونا اور دوزخیوں کا دوزخی ہونا پہلے سے اللہ کے علم ازلی میں بھی تھا۔ اور لوح محفوظ میں بھی یہ لکھا ہوا تھا۔ یہ اُسی کا ایک حصہ تھا۔ بعض حکمتوں کے لئے اس کا الگ اعلان کیا گیا۔
- (۴) حدیث میں آتا ہے کہ پچہ جب ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے تو حق تعالیٰ فرشتے کو بھیجتے

ہیں وہ اس کے بارے میں چند امور لکھ دیتا ہے مثلاً یہ کہ اس کی عمر کتنی ہوگی۔ روزی تنگ ہوگی یا فراخ، شقی ہوگا یا سعید وغیرہ وغیرہ۔ یہ نوشتہ بھی کوئی الگ چیز نہیں ہے جو کچھ لوح محفوظ میں لکھا ہوا تھا اُسی کا ایک حصہ ہے۔

(۵) تقدیر خوئی۔ ہر سال شبِ برات میں آئندہ سال تک ہونے والے واقعات اور حوادث یعنی کس نے مرنا ہے کس نے پیدا ہونا ہے ان امور کا فیصلہ ملائکہ کو بتادیا جاتا ہے۔ یہ بھی نوشتہ لوح محفوظ ہی کا ایک حصہ ہے۔ کوئی اس سے معارض بات نہیں ہے۔

(۶) تقدیر یومی۔ روزانہ ہونے والے واقعات و حوادث ملائکہ کو بتادیئے جاتے ہیں یہ بھی ماقبل ہی کا ایک حصہ ہے ان سب مراتب پر قضا و قدر کا اطلاق کرتے رہتے ہیں۔ ان میں کوئی تعارض نہیں ہے ہر بعد والا مرتبہ پہلے ہی کا ایک حصہ ہے۔

اہم تنبیہ شریعت نے مسئلہ تقدیر میں گفتگو کرنے سے منع فرمایا ہے سلامتی کا راستہ یہ ہے کہ علوم وحی کی اتباع کی جائے۔ شریعت جن عقائد و اعمال اخلاق کا حکم کرتی ہے۔ ان کو اختیار کیا جائے، علوم وحی بے غبار، منزہ، خطرات سے پاک،

صحیح اور مستقیم علوم ہیں۔ ان میں یہ گنجائش ہی نہیں کہ ان پر دماغی مشاقص کی جاسکے۔ علوم وحی میں دماغی مشاقص کا ثمرہ انتشار ذہنی کے سوا کچھ نہیں۔ بالخصوص مسئلہ تقدیر جیسے دقیق مسائل میں جب گفتگو کی جائے گی۔ تو بحث اور جدل کے کئی نکتے پیدا ہوں گے۔ جس کا انجام انکار کے خطرات ہو سکتے ہیں۔

جس چیز کا انجام اور انتہا قبیح ہو۔ شریعت اس کی ابتداء کی ہی اجازت نہیں دیتی۔ مطلب کہنے کا یہ ہے کہ مسئلہ تقدیر میں جو گفتگو سے روکا گیا ہے اس کا منشاء یہ نہیں ہے کہ اس مسئلہ میں تعلیم شریعت میں کچھ کمی اور میل ہے بلکہ روکنے کا منشاء یہ ہے کہ یہ مسئلہ ایسا گہرا سمندر ہے جس میں تیراکی ہرگز ناکس

کا کام نہیں۔ شغفنا یہ تعلیم دی گئی ہے کہ تم ایسے سمندر میں تیرو ہی کیوں جس میں ننانوے فی صد امکانات ڈوبنے کے ہی ہوں۔ راہ سلامت اختیار کرو۔ وہ یہ ہے کہ اس دنیا میں جو شریعت کہتی ہے ماننے چلے جاؤ۔ شریعت اعمال کی ترغیب دیتی ہے تم کرتے چلے جاؤ۔ وہ جس درجہ کا تمہیں مختار بتاتی ہے مان

لودہ ہمارے اختیار اور مشیت پر اللہ کے اختیار اور مشیت کی بالادستی بتلاتی ہے۔ مان لو۔ آخرت میں یہ حقائق مشاہدہ منکشف ہو جائیں گے۔ عالم غیب کے پردے کھل جائیں گے۔ کسی کو بھی کوئی ظلمان باقی نہ رہے گا۔ لیکن سعادت مند وہ ہے جو یہاں تعلیم شریعت پر اعتماد کر کے مشاہدہ عینی کے بغیر ان عقائد کو تسلیم کرے اور امتحان میں پاس ہو جائے۔ یہ مسئلہ حقیقت میں

انسان کی آزمائش ہے جس میں راہ کامیابی اتباع تعلیم وحی اور عقلی مشق گانیوں سے اجتناب ہے۔

عن عبد الله بن عمر كتب الله مقادير الخلائق ما
”فمنين الف سنة“ میں عدد تحدید کے لئے نہیں بلکہ تکثیر کے لئے ہے۔ وکان عرشه على الماء۔
یہ مطلب نہیں کہ اس وقت عرش پانی پر مستقر تھا بلکہ مطلب یہ ہے کہ جس طرح اب عرش اور پانی کے درمیان
بہت سی چیزیں حائل ہیں اس طرح سے اس وقت کوئی چیز حائل نہیں تھی۔

عن ابن عمر كل شئ بقدر حتى العجز والكيس۔
یہاں کيس اور عجز کے تقابل پر اشکال ہے وہ یہ کہ عجز کی ضد کيس نہیں آتی۔ بلکہ قدرت آتی ہے
اور ”کيس“ کی ضد ”عجز“ نہیں آتی بلکہ اس کی ضد ”بلادة“ ہے دونوں میں تقابل صحیح نہ ہوا۔
اس عبارت کی دو توجہیں کی گئی ہیں بعض نے تو کہا ہے کہ یہاں کيس کو قدرت کے معنی میں لے لیں اب لکھا
تقابل عجز کیساتھ درست ہو گیا عجز کو بلادة کے معنی میں لے لیں اب اس کا تقابل کيس سے درست ہو گا لیکن یہ تکلف ہے۔ اچھی بات
یہ معلوم ہوتی ہے کہ اصل میں حضور ﷺ فرمنا چاہتے ہیں ”حتى العجز والقدرة والبلادة والكيس“ لیکن
آپ نے بڑی جامعیت اور بلاغت کے ساتھ اختصار فرمایا کہ ہر دو ضدین میں سے ایک کو ذکر کر
کے دوسری کو سامع کے فہم پر چھوڑ دیا جائے دوسری وہ خود سمجھ جائے گا۔

عن ابی ہریرۃ احتج آدم موسى ما
اشکال اس واقع پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے تقدیر کو بہانہ بنایا ہے
حالانکہ اعتذار بالقدر جائز نہیں ہے کیونکہ جب مجرم مجرم کرتا ہے تو اپنے نفس کے
تقاضا سے کرتا ہے لوح محفوظ میں پہلے دیکھ کر مجرم نہیں کرتا کہ چونکہ لوح محفوظ میں میرا جرم کرنا لکھا
ہوا ہے اس لئے مجھے یہ جرم کرنا چاہیئے۔

جواب عالم دنیا اور اس کے بعد کے عالموں کے حکموں میں فرق ہے۔ اعتذار بالقدر جونا جائز ہے
وہ اس دنیا میں ناجائز ہے دوسرے عالم کا حکم نہیں آدم علیہ السلام نے دنیا میں اعتذار
بالقدر نہیں کیا بلکہ یہاں تو یوں کہا ربنا ظلمنا انفسنا الحمد للہ اعتذار بالقدر آپ نے دوسرے عالم
میں کیا ہے جیسا کہ حدیث میں ”عند ربهما“ کے لفظوں سے معلوم ہوتا ہے۔

جواب اعتذار بالقدر توبہ سے پہلے ناجائز ہے توبہ کر لینے کے بعد دل کی تسلی کیلئے اعتذار بالقدر
جائز ہے بسا اوقات توبہ کر لینے کے باوجود آدمی کو اطمینان نہیں ہوتا ایسے موقع پر
اعتذار بالقدر کی اجازت ہے۔ آدم علیہ السلام نے توبہ کرنے اور توبہ قبول ہونے کے بعد اعتذار بالقدر
کیا ہے۔

عن عائشة دعى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جنازة مبي الخ. من
حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس بچہ کو جنتی قرار دیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس
پر انکار فرمایا۔ حالانکہ یہ بچہ مسلمانوں کا تھا اور اس بات پر تمام علماء اُمت کا اجماع ہے
کہ مسلمان کا بچہ مرجائے تو وہ جنتی ہوتا ہے۔

جواب (۱) بعض شارحین نے کہا ہے کہ ابھی تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی سے یہ بات معلوم
نہیں ہوئی تھی یہ مسلمانوں کے بچے جنت میں جاتے گئے۔ انکار کا مقصد یہ تھا کہ
محض اپنے رائے سے مسئلہ کیوں بتاتی ہو۔

جواب (۲) اگر وحی کے ذریعہ اولادِ مسلمین کا جنتی ہونا معلوم ہو بھی چکا ہو۔ تب بھی انکار صحیح ہے
اس لئے کہ انکار اصول اور نفسِ مضمون پر نہیں کیونکہ اصول تو صحیح ہے انکار ہے عدم
احتیاطی التکلم پر کہنے کا مقصد یہ ہے کہ تم نے اس اصول صحیح کے انطباق میں احتیاط سے کام نہیں
لیا۔ اس لئے کہ تمہارے پاس کوئی قطعی دلیل موجود نہیں کہ اس کے والدین واقعی مسلمان ہیں۔ اور یہ یقیناً اولاد
المسلمین سے ہے۔ ایمان کا تعلق دل سے ہے نہیں کسی کے دل کی حالت کا کیا علم؟

عن ابی ہریرۃ انی رجل شابک الخ من
حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے گناہ کے خوف سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خصی
ہونے کی اجازت مانگی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کچھ انسان نے کرنا ہے وہ پہلے سے لکھا
ہوا ہے۔ اگر عفتِ مقدر ہے تو عقیف رہے گا اور اگر معصیتِ مقدر ہے تو معصیت کر بیٹھے گا۔ اختصار
سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اس کے باوجود اگر اختصار کرنا چاہو تو کر لو۔ مقصد اختصار سے روکنا ہے۔ اختص
علی ذلك اذره میں امر تنبیہ کے لئے نہیں بلکہ تہدید کے لئے ہے۔

عن ابی موسیٰ قال قال فیما رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ من

يخفف القسط ويرفعه۔ قسط کی مختلف تفسیریں کی گئی ہیں۔

(۱) قسط سے مراد رزق ہے۔ کسی کے رزق کو کم کر دیتا ہے اور کسی کے رزق کو زیادہ۔

(۲) قسط سے مراد میزانِ عمل ہے۔ کسی کے میزان کو اونچا کر دیتا ہے اور کسی کے میزان کو پست
یعنی کسی کو نیکیوں کی توفیق زیادہ دیتا ہے۔ اور کسی کو کم۔

(۳) قسط سے مراد عدل ہے۔ عدل کو اونچا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ عادل بادشاہ کو لوگوں پر سبط
کر دیں اور پست کرنے کا مطلب یہ ہے کہ غیر عادل کو سبط کر دیا جائے۔

وعنه قال سئل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن ذرأ من المشركين المذمومين

اطفال المشركين کا حکم

اطفال کا حکم دو طرح کا ہے۔ دنیوی حکم اور اخروی حکم۔ دنیا کے احکام کے اعتبار سے نابالغ بچوں کا حکم یہ ہے کہ خیر اللہ بین دینا کے تابع ہوتے ہیں۔ اگر بچے کے ماں باپ دونوں مسلمان ہوں یا دونوں میں سے ایک مسلمان ہو تو بچہ کو مسلمان تصور کیا جائے گا۔ تمام مسائل میں اس کے ساتھ مسلمانوں والا برتاؤ کیا جائے گا۔ مثلاً اگر مرگیا تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔ اور اگر بچے کے دونوں ماں باپ کافر ہوں تو اس کے ساتھ کافروں والا برتاؤ کیا جائے گا۔ حکومت اسلامی اس کو مسلمان تصور نہیں کرے گی۔

اطفال کا اخروی حکم | اگر کوئی بچہ نابالغ ہونے کے زمانہ میں مرجائے تو اس کا آخرت میں کیا حکم ہوگا۔ یعنی اُسے نجات ہوگی یا عذاب ہوگا۔

سوا اطفال المسلمین کے بارہ میں تقریباً اتفاق ہے کہ یہ جنتی ہوں گے۔ ان کی نجات ہو جائے گی۔ اطفال المشرکین اگر بچپن میں مرجاتے ہیں تو ان کا کیا حکم ہے؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ یہاں یہی مسئلہ بیان کرنا مقصود ہے۔ یعنی اطفال المشرکین کا حکم اخروی۔ اس کی مختصر وضاحت حسب ذیل ہے۔

مذہب العلماء فی حکم اطفال المشرکین

- (۱) بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ دوزخی ہوں گے تبعاً لآباؤہم
- (۲) بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ نہ یہ منعم ہوں گے نہ معذب۔ بلکہ اعراف میں ہوں گے۔ یہ مذہب بہت کمزور ہے۔ اس لئے کہ اعراف میں کوئی بھی ہمیشہ نہیں رہے گا۔ جو لوگ اعراف میں جائیں گے وہ بالآخر جنت میں نہ پہنچ جائیں گے۔
- (۳) بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اہل فترت اور تجانین کی طرح ان کا امتحان ہوگا۔ جو پاس ہو جائیں گے وہ جنتی ہوں گے جو فیل ہو گئے وہ دوزخی ہوں گے۔ امتحان کی صورت یہ ہوگی کہ ان کو حکم ہوگا کہ دوزخ میں پھلانگ لگاؤ۔ دوزخ میں گر جاؤ۔ جو اطاعت کریں گے وہ کامیاب ہوں گے جنت میں پہنچ دیئے

جائیں گے اور جو الطاعت نہ کریں وہ دوزخ میں بھیج دیئے جائیں گے۔ اہل فترقہ سے مراد وہ لوگ ہیں جن تک کسی نبی کا دین نہیں پہنچا۔ اسلام سے پہلے دوزخ کو دوزخ قرار دیا جاتا ہے۔ بعض جگہیں ایسی تھیں جن میں نہ عیسیٰ علیہ السلام کا دین پہنچا تھا نہ کسی اور کا۔

(۴) بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ اہل جنت کے خدام ہوں گے۔
(۵) اطفال المشرکین جنتی ہوں گے یہ قول شیخ ابوالحسن اشعری کا ہے اکثر شافعیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

(۶) ایک رائے یہ ہے کہ اس مسئلہ میں توقف کیا جائے۔ توقف کے دو معنی ہیں (۱) عَدَمُ الْعِلْمِ یَشْنَعُ یَا عَدَمُ الْعِلْمِ یَشْنَعُ یعنی کسی چیز کے بارے میں علم نہ رکھنا۔ یا کسی شے کے بارے میں حکم نہ لگانا۔ اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ کسی مسئلہ میں شکوت اختیار کیا جائے۔ (۲) عَدَمُ الْحُكْمِ الْكُلِّيِّ یعنی کسی چیز پر کُلِّ حکم نہ لگانا۔ مثلاً اس مسئلہ میں توقف بالمعنی الثانی کا مطلب یہ ہوگا کہ نہ ہم سب کو ناجی کہتے ہیں نہ ہی سب کو مُعَذَّب کہتے ہیں۔ کچھ ناجی ہوں گے کچھ مُعَذَّب ہوں گے۔ رہی یہ بات کہ کون ناجی کون مُعَذَّب یہ اللہ کے علم کے سپرد ہے۔ توقف بایں معنی کا حاصل یہ نکلا کہ اطفال المشرکین میں سے کچھ بچے ناجی ہوں گے کچھ مُعَذَّب ہوں گے۔ کون سے ناجی اور کون سے مُعَذَّب ہوں گے؟ اس کی تعیین اللہ کے سپرد ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ، سفیان ابن عیینہؒ، محمد اللہ ابن مبارکؒ، اسحق ابن راہویہؒ اور بہت سے اکابر امت کا مسلک یہ ہے کہ اس مسئلہ میں توقف کیا جائے۔ امام احمدؒ کی دو روایتیں ہیں۔ ایک توقف والی اور دوسری یہ کہ سب ناجی ہوں گے۔ علامہ نسفیؒ نے الکافی میں تصریح کی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ صاحب کی مراد توقف سے توقف کا دوسرا معنی ہے۔ اکثر اکابر ائمہ اس مسئلہ میں توقف بالمعنی الثانی کے قائل ہوئے ہیں۔ امام شافعیؒ کا مسلک بھی حافظ عسقلانیؒ نے ہی نقل کیا ہے لیکن شافعیہ میں زیادہ تر قول نجات الکل کا ہی جمل رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوالحسن اشعریؒ کی رائے یہ ہے۔ امام نوویؒ وغیرہ نے اسی کو ذکر کیا ہے۔ لہذا اسی قول کا شافعیہ میں چرچا ہو گیا۔ ورنہ خود امام شافعیؒ توقف کے قائل ہیں۔

اس مسئلہ میں حدیثیں بھی مختلف قسم کی وارد ہوئی ہیں۔ لیکن مند کے لحاظ سے سب سے پختہ روایت یہی ہے۔ اللہ اعلم بما کانوا عاملین۔ یعنی اللہ ہی علم میں ہے کہ انہوں نے بڑے ہو کر کیا عمل کرنا تھا۔ جن کے بارے میں اللہ کا علم یہ ہو کہ استعدادِ خیر ہے بڑے ہو کر نیکی کرتے یہ ناجی ہوں گے۔

جن کے بارہ میں علم یہ ہے کہ ان میں استعدادِ شر غالب ہے بڑے ہوتے تو بدی کرتے یہ معذب ہوں گے۔ یہ حدیث توقف بالمعنی الثانی کے قول کی ہی تائید کرتی ہے۔ اس لئے اسی کو قولِ مختار قرار دینا چاہیے۔ ان اقوال میں سے قابلِ قبول قول دُو ہیں۔ یا نجات الکل والا قول یا توقف والا۔ ان دونوں میں سے بھی زیادہ دلائل کا مقتضی توقف والا قول ہے۔

سوال ثواب اور عذاب کا مدار عمل پر ہوتا ہے۔ اور عمل ان لوگوں نے کیا ہی نہیں تو ان کے عذاب اور ثواب کا کیا معنی؟

جواب نجات یا عذاب کے لئے واقعی عمل مدار بنتا ہے۔ لیکن عمل کا مدار بننا صرف اُن لوگوں کیلئے ہے جنہوں نے عمل کا زمانہ پایا ہے۔ جن بچوں نے ابھی عمل کا زمانہ پایا ہی نہیں اُن کے لئے عمل مضابط اور مدار نہیں ہے۔ ان کا مضابط اور مدار نجات و عذاب الگ ہے۔ وہ یہ کہ ان کے اندر استعداد کیسی ہے اور وہ اللہ کے علم میں ہے۔ ان کا مضابط الگ ہونے میں کیا اشکال ہے؟

استعداد کو مضابط بنانے میں اہل السنۃ والجماعت کے مزاج کے مطابق تو کوئی اشکال ہونا ہی نہ چاہیے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک عملِ صالح دخولِ جنت کا موجب نہیں۔ صرف دخولِ جنت کی امارت ہے۔ ایسے ہی عملِ فاسد دخولِ نار کا موجب نہیں بلکہ صرف امارت ہے۔ جب عمل کی حقیقت امارت ہونے کی ہی ہے تو استعدادِ امارت کیوں نہیں بن سکتی۔ دخولِ جنت کا موجب حقیقی لطفِ ربانی ہے اور دخولِ نار کا موجب حقیقی عدلِ ربانی ہے جو بھی دوزخ میں جائے گا۔ وہ اللہ کے عدل سے جائے گا۔ اس کے خراب عمل صرف امارت ہیں۔ ایسے ہی جو بھی جنت میں جائے گا وہ اللہ کے فضل سے ہی جائے گا۔ اصل موجب دخولِ جنت کا فضل الہی ہے عملِ صالح صرف امارت ہے۔

عن عبادۃ بن الصامت ان اول ما خلق اللہ القلم الخ ۱۱

اول ما خلق اللہ کون سی چیز ہے اس میں روایات مختلف ہیں۔ مثلاً اس روایت میں یہ ہے کہ قلم کو اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے پیدا کیا بعض روایات میں ہے کہ نورِ محمدی کو سب سے پہلے پیدا کیا۔ ان روایات میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ان میں سے کسی کی اولیت کو اولیتِ حقیقیہ پر محمول کیا جائے اور باقی کو اولیتِ اضافیہ پر۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ نورِ محمدی کی اولیت حقیقی ہے اور قلم کی اضافی۔

عن عبد اللہ بن عمرو وفي يديه كتابان ۱۲

ان دو کتابوں کے بارہ میں شارحین کی دو رائیں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ دو حقیقی کتابیں تھیں جو عالم الغیب

سے آئی تھیں اور اسی وقت واپس کر دی گئی تھیں۔ اس کے اندر کوئی استحالہ نہیں اس سے بھی بڑے بڑے معجزات پیش آئے ہیں دوسری رائے یہ ہے کہ یہ محسوس اور حقیقی کتابیں نہیں تھیں بلکہ یہ کلام بطور تمثیل اور فرض کے ہے۔ اصل یہ بتانا ہے کہ جنت والوں کے نام بھی ملے شدہ ہیں اور جہنم والوں کے بھی ان میں کوئی کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔

عن ابی حزامۃ ارأیت رقی نسترفیہا الخ ۲۲۔
سوال کا حاصل یہ ہے کہ ان اسباب ظاہرہ کے اختیار کرنے سے تقدیر کا کوئی فیصلہ مل تو سکتا نہیں پھر ان اسباب کو اختیار کرنے کا کیا فائدہ؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اسباب تقدیر کے منافی نہیں بلکہ تقدیر کے اجزاء ہیں۔ اس لئے کہ تقدیر میں جہاں نتائج لکھے ہوئے ہیں وہیں ان کے اسباب بھی لکھے ہوئے ہیں۔ مثلاً تندرست ہونا تقدیر میں لکھا ہے تو یہ بھی لکھا ہے کہ فلاں علاج سے تندرست ہوگا۔ سائل نے یہ سمجھ لیا کہ تقدیر میں صرف نتائج ہی لکھے ہیں اسباب کا تقدیر کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔
وروی ابن ماجۃ نخوع عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ۲۳۔

عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی بحث

یہ سند کتب حدیث میں بکثرت آتی رہتی ہے اس لئے اس کے متعلق ضروری باتیں جان لینا ضروری ہے۔ یہ سلسلہ نسب یوں ہے عمرو بن شعیب بن محمد بن عبداللہ بن عمرو بن العاص۔ عبداللہ اور ان کے والد عمرو دونوں صحابی ہیں۔ اس مذکورہ سند میں عن ابیہ کی ضمیر عمرو کی طرف راجع ہے اور ابیہ کا مصداق شعیب ہیں یعنی عمرو اپنے والد شعیب سے روایت کرتے ہیں۔ جدہ کی ضمیر میں دؤ احتمال ہیں۔ (۱) اس ضمیر کا مرجع عمرو ہیں اور اس کے مصداق محمد ہیں، یعنی شعیب عمرو کے دادا محمد سے روایت کرتے ہیں۔ اس صورت میں یہ روایت مرسل ہوگی۔ (۲) جدہ کی ضمیر کا مرجع ابیہ ہے اب جد کا مصداق عبداللہ بن عمرو ہوں گے جو کہ شعیب کے دادا ہیں۔ مطلب یہ ہوگا کہ شعیب اپنے دادا عبداللہ سے روایت کرتے ہیں اس صورت میں یہ حدیث مرسل نہیں ہوگی کیونکہ عبداللہ صحابی ہیں اور براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہے ہیں۔

ان دو احتمالوں میں سے کونسا احتمال راجع ہے عام طور پر اس انداز کی سندوں میں ابیہ اور جدہ دونوں کی ضمیروں کا مرجع پہلا راوی ہی ہوتا ہے جیسے عن بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ اس میں دونوں ضمیروں کا مرجع بہز ہے لیکن زیر بحث سند میں دوسرا احتمال راجع ہے کہ جدہ کی ضمیر کا مرجع ابیہ ہے۔ اس احتمال کے راجع ہونیکے کئی قرائن ہیں۔ سب سے

واضع قرینہ یہ ہے کہ ابو داؤد اور سنائی کی روایات میں یوں ہے عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جده علیہ السلام یہ سند قابل احتجاج ہے یا نہیں؟ اس میں دو رائیں ہیں۔ بعض نے اس سند کو قبول نہیں کیا۔ اس وجہ سے کہ اگر جده کا مصداق محمد ہوں تو یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ محمد تابعی ہیں اور براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر رہے ہیں۔ اور اگر جده کا مصداق عبداللہ بن عمرو ہوں تو اشکال یہ ہے کہ شعیب کو اپنے دادا عبداللہ سے سماع حاصل نہیں بلکہ ان کو اپنے دادا کا صحیفہ مل گیا تھا اس سے وجاہۃ روایت کرتے ہیں یہ حدیث منقطع ہوئی۔

لیکن صحیح رائے یہی ہے کہ یہ سند قابل احتجاج ہے۔ کم از کم درجہ حسن کی ضرور ہے۔ امام احمد ان کے اصحاب اور اکثر محدثین نے اس حدیث کو قبول کیا ہے۔ امام بخاری کا بھی یہی مذہب ہے۔ لیکن چونکہ اپنی صحیح میں حدیث لانے کے لئے انہوں نے کڑی شرائط مقرر کر رکھی ہیں اس لئے اس سند کی کوئی حدیث اپنی صحیح میں نہیں لائے۔

جن حضرات نے اس حدیث کو قبول نہیں کیا ان کے اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو ملز احتمال متعین ہے کہ جده کا مصداق عبداللہ بن عمرو ہیں باقی رہا یہ اشکال کہ شعیب کو عبداللہ سے سماع حاصل نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ شعیب کو اپنے دادا عبداللہ سے سماع حاصل ہے اس لئے کہ شعیب ابھی بچے ہی تھے کہ ان کے والد محمد کا انتقال ہو گیا۔ ان کی پرورش ان کے دادا عبداللہ نے فرمائی۔ ان سے شعیب نے علمی استفادہ بھی کیا۔

عن عبد الله بن عمرو..... ان الله خلق خلقه في ظلمة ۲۲
ظلمت سے مراد خواہشات نفس کی تاریکی ہے۔

عن ابن عباس..... صنعان من امتي ليس لهما في الاسلام الخ ۲۱۔

اس حدیث میں دو جماعتوں کے متعلق پیریش گوئی کر کے ان کی مذمت کی گئی ہے۔ اور بتلایا گیا کہ وہ اسلام کی طرف اپنے آپ کو منسوب کریں گے حالانکہ اسلام میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ یہ دو جماعتیں مرجیہ اور قدریہ ہیں۔ مرجیہ سے مراد جبریہ ہیں۔ جو یہ کہتے ہیں کہ بندہ مجبور محض ہے۔ قدریہ سے مراد وہ جماعت ہے ہمیں اللہ تعالیٰ نے اپنے افعال کے خلق کی قدرت تامہ سے رکھی ہے۔

ایک اہم اشکال | جبریہ اور قدریہ کے بارہ میں سلف کی دو رائیں ہیں۔ بعض نے ان کی تکفیر کی

علیہ السلام النظر تدریب الرادی ص ۲۵۴، ۲۵۸ ج ۲۔ وقد صحح الترمذی فیما حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جده (جامع الترمذی مشا ج ۲) ص ۲۶۶ ج ۳ وفيه ايضا انه ثبت التصريح لهما عن عبد الله في بعض الروايات

ہے اور بعض نے تکفیر نہیں کی بلکہ ان کو مبتدع اور فاسق قرار دیا ہے دونوں قولوں پر اس حدیث کی دشمنی میں اشکال ہے اگر ان کی تکفیر کی جائے تو اشکال یہ ہے کہ حدیث میں ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت میں سے قرار دیا گیا ہے اور فرمایا ہے۔ صنفان من اُمتی۔ اور اگر ان کو صرف فاسق اور مبتدع ہی کہا جائے تو اشکال یہ ہے کہ حدیث میں تو کہا گیا ہے لیس لہما فی الاسلام نصیب جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ دائرہ اسلام سے خارج ہیں پہلے قول پر وارد ہونے والے اشکال کا جواب یہ ہے کہ اُمت کی دو قسمیں ہیں۔ اُمت دعوت اور اُمت اجابت۔ ان کو اُمت میں سے قرار دیا ہے اُمت دعوت کے اعتبار سے۔ دوسری رائے پر ہونے والے اشکال کا جواب یہ ہے کہ "لیس لہما فی الاسلام نصیب" میں نصیب سے مراد نصیبِ کامل ہے یعنی یہ کامل مسلمان نہیں ہیں۔

القدریۃ مجوس هذه الأمة ص ۲۲

تذکرہ کو مجوس اس لئے کہا کہ مجوس بھی تعدد خالق کے قائل ہیں ایک خالق خیر جس کا نام یزدان ہے اور دوسرا خالق شر جس کا نام اہرمن ہے۔ لیکن ہی معتزلہ نے بھی تعدد خالق کا قول کیا ہے کہ بندہ کو اپنے اعمال کا خالق قرار دیا ہے۔

لا تفاخوہم۔ کے کئی ترجمے ہو سکتے ہیں (۱) ان کے پاس فیصلہ امت لہجاء۔ فتاحہ کا معنی فیصلہ ہے (۲) ان سے ابتداء بالسلام اور ابتداء بالکلام نہ کرو۔ (۳) ان سے مناظرہ نہ کرو۔ کیونکہ بحث مباحثہ سے عام طور پر وقت ضائع ہوتا ہے۔ اور فائدہ بہت کم ہوتا ہے۔ پھر ہر آدمی مناظرہ کے قابل بھی نہیں ہوتا ہو سکتا ہے کہ یہ خود باطل سے متاثر ہو جائے۔ اس لئے عوام الناس کے لئے یہی حکم ہے کہ باطل سے بحث و مباحثہ نہ کریں بلکہ کہیں کہ محقق علماء کے سامنے اپنے شبہات پیش کرو۔

..... سۃ لعنہم اللہ ص ۲۲

والمستحل من عترتی ما حرم اللہ۔ اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ (۱) میری اولاد میں سے ہونے کے باوجود حرام کو حلال سمجھنا ہے یہ زیادہ غضب کا مستحق ہے نسبت عام لوگوں کے (۲) میری اولاد سے ان چیزوں کو حلال سمجھنے والا جن کو اللہ نے حرام کیا ہے یعنی سید کو ایذا دینے والا زیادہ مجرم ہے نسبت عام لوگوں کو ایذا دینے والے کے۔

عن ابن مسعود الوائدة والموردة فی النار ص ۲۲

اس حدیث کا بظاہر مطلب یہ بنتا ہے کہ زندہ دفن کرنے والی عورت اور زندہ دفن کی ہوئی لڑکی دونوں جہنمی ہیں۔ اس پر اشکال ہے کہ دائرہ کا جہنم میں جانا تو معقول ہے کیونکہ وہ ظالم ہے لیکن زندہ درگور کی ہوئی بچی تو مظلوم ہے وہ کیوں جہنم میں جائے گی۔

جن علماء کے نزدیک، مشرکین کی اولاد دوزخ میں جائے گی ان کے مذہب پر تو کوئی اشکال نہیں البتہ جن حضرات کے نزدیک اولادِ مشرکین کی بھی نجات ہوگی۔ ان کے مذہب پر اشکال ہے۔ اس کا حل یہ ہے کہ دائہ سے مراد دایہ ہے۔ کیونکہ ماں کو علم ہوتا کہ بچی پیدا ہوتی ہے تو فوراً دایہ سے کہتی کہ اے زندہ دفن کر آؤ۔ المودۃ کا صلہ محذوف ہے یعنی المودۃ لہا۔ یعنی وہ عورت جس کی وجہ سے بچی کو زندہ دفن کیا گیا یعنی ماں۔ حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ زندہ درگور کرنے کا حکم کرنے والی ماں اور اس کے حکم پر عمل کرنے والی دایہ دونوں دوزخی ہیں۔

عن ابی نصرۃ ان رجلاً من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۲۴۔
ان صحابیؓ کو قیامت کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مل جانے کی بشارت بھی مل گئی۔ اس کے باوجود وہ رد سے تھے غلبہ خشیت کی وجہ سے۔ جب حق تعالیٰ کی ہیبت اور خوف کا غلبہ ہوتا ہے تو ایسی بشارتیں یاد نہیں رہتیں۔ جیسے کوئی حج کسی ملزم سے کہہ دے کہ میں تمہیں بری کردوں گا پھر بھی عدالت میں جا کر وہاں کا خاص رعب اور ڈر ہوتا ہے۔

عن ابی الدرداء..... اذا سمعتم یجبل زل عن مکانہ الخ ۲۵۔
یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ انسان کا خلق نہیں بدلتا۔ پھر تہذیب اخلاق کا حکم کیوں دیا گیا؟ یہ تو تکلیف بالایطاق ہے۔
یہ سوال دراصل اصلاح اخلاق کے معنی نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ اصلاح اخلاق کا معنی ازالۃ اخلاق ردیلہ سمجھ لیا جاتا ہے حالانکہ اصلاح اخلاق کا یہ معنی نہیں بلکہ اصلاح اخلاق سے مراد ہے ازالۃ اخلاق۔ ازالۃ اخلاق کا معنی ہے کسی کے فطری خلق کو بالکل ختم کر دیا جائے یہ نہ ممکن ہے اور نہ ہی اس کا حکم ہے۔ البتہ ازالۃ اخلاق کا حکم ہے۔ ازالہ کا مطلب یہ ہے کہ ان خصلتوں کا رُخ اور مصروف بدل دیا جائے جیسے بعض صحابہ میں اسلام سے پہلے غضب تھا اسلام لانے سے یہ خصلت زائل نہیں ہو گئی بلکہ اس کا رُخ بدل گیا ہے۔ پہلے یہ غضب ناحق ہوتا تھا اب حق کے لئے ہوتا ہے۔

باب اثبات عذاب القبر

قبر میں جس طرح عذاب ہوتا ہے ثواب بھی ہوتا ہے لیکن حضرت مصنفؒ نے عنوان باب میں صرف عذاب القبر کا ہی ذکر کیا ہے۔ اسکی توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ چونکہ اکثر افراد کافر ہیں یا فاسق عذاب کا وقوع ثواب کے وقوع سے زیادہ ہوتا ہے۔ اس لئے ترجمۃ الباب میں عذاب کے لفظ کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ اس کو اہمیت دینے کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ صلح کو اگر عذاب معروف نہ بھی ہو کچھ نہ کچھ وحشت اور وحشت وہاں جا کر جلتی ہی ہے۔ یہ بھی ایک قسم کا عذاب ہی ہے۔ یہ توجیہ بھی کی جاسکتی ہے کہ عذاب القبر کا لفظ بول کر مراد مطلق احوال قبر ہیں۔ خواہ تکلیف ہو خواہ راحت، تظلیلاً سب کو عذاب القبر کہہ دیا گیا ہے۔

عذاب قبر کا ثبوت، قرآن پاک، احادیث متواترہ اور اجماع اُمت سے ہے۔ قرآن پاک میں بھی متعدد جگہ عذاب قبر کا تذکرہ ہے۔ مثلاً قرآن پاک میں ہے۔ حَاقَ بِالْأَلْفِرَعُونَ سَوَاءَ الْعَذَابِ۔ النار لعینون

علیہا غدق اور عشیائو یوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب۔ اس آیت میں پہلے تو یہ ارشاد فرمایا کہ متعلقین فرعون کو سخت عذاب نے گھیر لیا۔ صبح و شام ان پر آگ پیش کی جاتی ہے۔ اس کے بعد ارشاد فرمایا و یوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب یعنی قیامت کے دن انکو اس سے سخت عذاب میں داخل کیا جائے گا۔ و یوم تقوم الساعة سے معلوم ہوا کہ اس سے پہلے جس عذاب کا ذکر ہے وہ قیامت سے پہلے کا ہے۔ اور وہ عذاب قبر اور عذاب برزخ ہی ہو سکتا ہے۔ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ اس آیت کے ماتحت ارشاد فرماتے ہیں۔

هذه الآية اصل کبیر فی استدلال اهل السنة علی عذاب البرزخ فی القبور لہ
دوسری جگہ ارشاد فرمایا گیا۔ مِمَّا خَطِيئَتُهُمْ اَعْرَقُوا فَاذْخِلُوا نَارًا۔ فاء تعقیب مع الوصل کے لئے آتی ہے۔ فاذخلوا کا مطلب یہ بنا کہ قوم نوح علیہ السلام کو ڈبوئے جانے کے فورا بعد آگ میں داخل کیا گیا۔ یہ آگ برزخ ہی کی ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ نار آخرت تو بہت صدیوں کے بعد آئے گی۔ ادخلوا نارا میں نار سے مراد نار البرزخ ہے۔ احادیث میں تو عذاب القبر اور ثواب القبر کا تذکرہ نہایت صراحت اور تواتر کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور عذاب قبر اور ثواب قبر کے ثبوت پر صحابہؓ اور تابعین کا اجماع بھی ہے۔ اس لئے اس کے

انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ بہت سے فقہاء اور متکلمین نے منکرِ مذہبِ قبر کی تکفیر کی ہے۔ جیسا کہ عالمگیری وغیرہ میں ہے۔ محقق ابن الہمام شارح ہدایہ ارشاد فرماتے ہیں۔ لا تجوز الصلوة خلف منکر الشفاعة والرؤية وعذاب القبر والكرام الكاتبين لانه كافر لتوارث هذه الامور من الشارع صلى الله عليه وسلم

عذابِ قبر میں مذاہبِ فرقِ اسلامیہ

عذابِ قبر کی کیفیت کیا ہے؟ صرف روح پر ہوتا ہے یا صرف جسم پر ہوتا ہے۔ یا دونوں پر ہوتا ہے؟ اس میں فرقِ اسلامیہ کے مذاہب مختلف ہیں۔ یہاں صرف اہم اور مشہور مذاہب کے نقل پر اکتفا کیا جائے گا۔

۱۔ خوارج، بعض مرجئہ اور بعض معتزلہ نے عذابِ قبر کا بالکلیہ انکار کیا ہے۔ وہ کسی طرح سے بھی عذابِ قبر کے قائل نہیں ہیں۔ معتزلہ میں انکارِ عذابِ قبر میں زیادہ پیش پیش دژ شخص ہیں۔ حنبرار ابن عسفر اور بشر بن نسیم۔

۲۔ محمد بن جریر کزازی اور عبد اللہ بن کزّام اور ابو الحسن صالحی وغیرہ چند لوگوں کا مذہب ہوا ہے کہ عذابِ صرف جسم پر ہوتا ہے لیکن جس جسم پر عذاب ہو رہا ہے اس میں کسی قسم کی بھی حیات نہیں ہے۔ اس سے روح کا کوئی تعلق نہیں۔ بالکل بے جان ہونے کے باوجود جسم پر عذاب مانتے ہیں۔ یہ اتنا احمقانہ مذہب ہے کہ قابلِ تردید بھی نہیں۔ جب جسم میں حیات کسی قسم کی بھی نہیں تو اس کو عذاب ماننا انتہائی حماقت اور سفاکت ہے۔ مشہور متکلم علامہ خیالیؒ مشرح عقائد کے حاشیہ پر ارقام فرماتے ہیں۔ وجوب لبعضہم تعذیب غیر الحی ولا شک انہ سفسطۃ

۳۔ ابن حزم ظاہری اور ابن میسرہ کا مذہب یہ نقل کیا جاتا ہے کہ عذابِ ثواب ہوتا ہے صرف روح پر۔ نیکیوں کی روح عین میں پہنچائی جاتی ہے۔ وہیں اس سے سوال و جواب ہوتا ہے۔ وہیں آرام پہنچایا جاتا ہے اس کا نام ثواب القبر ہے۔ بدوں کی روح سچین میں پہنچائی جاتی ہے۔ وہیں اس سے سوال و جواب ہوتا

۱۔ عالمگیری ص

۲۔ فتح القدیر ص ۳۰۴ ج ۱ باب الامامة مطبوعۃ احیاء التراث العربی بیروت لبنان۔

۳۔ خیالی ص ۱۱۹ طبع مطبعہ ثنائی دہلی۔

ہے۔ دیں اس کو تکلیف دی جاتی ہے یہ عذاب القبر ہے جس گڑھے میں مردہ کا جسم رکھا جاتا ہے۔ اس میں کوئی سوال و جواب نہیں ہوتا۔ نہ اس میں کوئی عذاب اور ثواب کا معاملہ ہوتا ہے۔ عزیمت کہ اس گڑھے اور جسم سے عذاب و ثواب کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ مذہب احادیث صحیحہ ظاہرہ کے خلاف ہے۔ عذاب قبر کی جتنی احادیث آئی ہیں وہ صراحتہً اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ معاملہ جسم پر ہو رہا ہے اور اسی جگہ ہو رہا ہے۔ جہاں جسم رکھا گیا ہے۔ اس لئے مشکئین اہل السنۃ، فقہاء اور محدثین سب نے زوردار طریقہ سے اس کی تردید کی ہے۔ کچھ حوالات آگے آئیں گے۔

۴۔ جمہور اہل السنۃ والجماعت کا اس مسئلہ میں مذہب یہ ہے کہ قبر میں عذاب و ثواب اور نکیر و نکر کا سوال جواب اسی جسم غصری پر ہوتا ہے۔ اس کے جسم میں اتنی حیات پیدا کر دی جاتی ہے جس سے عذاب اور ثواب کا ادراک کر سکے بعض حضرات تو اس بات کے بھی قائل ہیں کہ روح کے تعلق سے مردہ کے جسم میں حیات مطلقہ پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن اکثر علماء اہل السنۃ والجماعت حیات مطلقہ پیدا ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ اکثر علماء کا نظریہ یہ ہے کہ روح کے تعلق سے مردہ کے جسم میں ایسی ”نوع“ من الحیاۃ پیدا ہو جاتی ہے جس سے عذاب و ثواب کا ادراک کر سکے۔

اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک عذاب و ثواب جسد مع الروح پر ہوتا ہے اور جسم میں ”نوع“ من الحیاۃ ہوتی ہے۔ لیکن یہ حیات ایسی نہیں ہوتی جس میں کھانے پینے وغیرہ کی ضرورت ہو۔ اور جس میں روح جسم کے اندر تصرف اور تدبیر کرتی ہو۔ اس وقت جو دنیا میں ہماری حیات ہے۔ اس میں روح کا جسد سے تدبیر و تصرف کا تعلق ہے۔ اور ایسے تعلق میں جسم کی حرکات محسوس ہوتی رہتی ہیں اور اسے کھانے پینے کی احتیاج ہوتی ہے۔ قبر میں روح کا جسد سے تعلق تو ہے جس سے نوع من الحیات پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ تعلق تدبیر و تصرف کا نہیں ہے۔ وہ دنیا میں تھا اور ختم ہو گیا۔ ایسا تعلق دوبارہ صرف آخرت میں ہوگا۔

موقف اہل السنۃ والجماعت کے دلائل | اہل السنۃ والجماعت نے عذاب قبر کے بارے میں جو موقف اختیار کیا ہے یہ بالکل احادیث صحیحہ صحیحہ

کے مطابق ہے۔ مشکوٰۃ شریف کے اس باب کی حدیثوں کے ترجمے سے یہ بات بالکل واضح ہو چکی ہے کہ احادیث یہ بتلا رہی ہیں کہ عبادت کو جس جگہ رکھا جاتا ہے۔ دفن کرنے والے جہاں اس کو رکھ کے آتے ہیں وہیں منکر نکیر آتے ہیں۔ سوال و جواب کرتے ہیں اس کو وہیں ثواب یا عذاب کا معاملہ درپیش ہوتا ہے۔ یہ

معاملہ اس کے جسم پر ہوتا ہے۔ جیسے پہلی فصل میں صحیحین کی روایت میں آتا ہے ان العبد اذا اُفْضِحَ فِي قَبْرِهٖ اَنَّهُ مَلَكًا اس سے معلوم ہوا کہ جس قبر میں اس بندہ کو دفن کرنے والوں نے رکھا ہے وہیں فرشتے آتے ہیں۔ سوال و جواب دیں ہوتا ہے۔ پھر حدیث میں ہے یَقْعَدُ اِنَّهٗ اِيَّكَ رَوَايَتِ مِیْنِ هٖ یَجْلِسَانِہٖ یَبْثُمَانَا بھي جسم کی کیفیت ہے۔ گرز بھی جسم کے ہی مارے جاسکتے ہیں آواز سے چلانا بھی جسم ہی کا کام ہے یَسْمَعُهَا مَنْ یَّکَلِبُہٗ غَیْرُ الثَّقَلَیْنِ یہ لفظ صراحتہً بتاتے ہیں کہ یہ معاملات اس قبر میں ہوتے ہیں جس کے آس پاس لوگ پھرتے ہیں۔ یحییٰ کے آس پاس کون پھرتا ہے؟ مشکوٰۃ فصل اوّل کی آخری روایت جو بحوالہ المسلم پیش کی گئی ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ جس گڑھے میں یہ جسم خاکی رکھا گیا ہے وہیں عذاب ہو رہا ہے۔ اس لئے انہیں قبروں کے پاس پہنچ کر سواری ہد کی ہے۔

باب آداب الخلاء کی فصل اوّل میں متفق علیہ روایت آرہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دُور قبروں کے پاس سے گزرے اور فرمایا کہ ان دونوں کو عذاب ہو رہا ہے۔ ان دونوں پر ٹہنی گاڑی ہے۔ یہ حدیث صراحتہً اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ عذاب اسی گڑھے میں ہو رہا ہے جس کے پاس سے حضور گزرے تھے اور جس پر ٹہنیاں گاڑی تھیں۔ پھر احادیث میں تصریح ہے۔ یَقَالُ لِلرَّضِیِّ الثَّنِیِّ عَلَیْہِ فَنُتَلَّمُ عَلَیْہِ فَتَخْتَلِفُ اَمَلًا عَذَابُہٗ اِلَیَّ الْفَاظُ صِرَاحَہٗ مَوْقِفِ اہل سُنَّتِ وَاِجْمَاعِ کی تائید کر رہے ہیں۔

مزید کہ اس قسم کی احادیث صحیحہ کثیرہ جس کی صحت میں کوئی کلام نہیں کیا جاسکتا وہ سب بتا رہی ہیں کہ یہ عذاب جسم پر ہو رہا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ جسم میں اگر کسی درجہ کی بھی حیات نہ ہو تو محض بے جان جسم پر عذاب واقع کرنا اس کا کوئی معنی نہیں ہے۔ اور بے جان محض پر عذاب کو ماننا سفسطہ ہے۔ اس لئے اہل السنۃ والجماع اس بات پر مصر ہیں کہ عذاب جسم پر ہوتا ہے۔ اور روح کے تعلق سے کم از کم اسمیں اس درجہ کی زندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ جس سے عذاب و ثواب کا ادراک کر سکے۔

ان حدیثوں کے علاوہ فصل ثانی میں ص ۲۵ پر حضرت برابر بن عازب کی لمبی حدیث مذکور ہے۔ اور یہ حدیث مشکوٰۃ ص ۱۲ پر بھی آرہی ہے۔ صاحب مشکوٰۃ نے اسے احمد اور ابوداؤد کے حوالہ سے پیش کیا ہے۔ اس میں تصریح ہے۔ وِیَعَادُ رُوحَہٗ فِی جَسَدِہٖ کہ روح کا جسم میں اعادہ کیا جاتا ہے اس سے تو بات اور واضح ہو جاتی ہے کہ جسم مع الروح پر عذاب و ثواب ہو رہا ہے۔ روح کا جسد سے تعلق ہے۔ حافظ ابن حزم نے اس حدیث کو گرانے کی بڑی کوشش کی ہے لیکن وہ کوشش بالکل ناکام ہے۔ ان کے حدیث کی سند پر جتنے اعتراضات ہیں سب کے ثانی جوابات علماء نے دیدیئے ہیں۔ حافظ ابن القیمؒ نے اپنی کتاب الروح میں ابن حزم کے ہر قسم کے اعتراضات کو ختم کر دیا ہے۔ اس کی وضاحت میں بھی بعد میں کچھ گفتگو کریں گے۔

یہاں یہ کہنا مقصود ہے کہ اگر ابوداؤد وغیرہ کی برابر بن عازب کی یہ روایت یعنی یعاد و مرد وال سامنے نہ بھی رکھی جائے تو بھی ہمارا مقصد صحیحین کی حدیثوں سے ہی واضح ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ صحیحین کی حدیثوں میں واضح طور پر ثابت ہے کہ یہ معاملات اس کے جسم پر ہو رہے ہیں اس کو ٹھمایا جاتا ہے۔ پوچھا جاتا ہے۔ پٹائی ہوتی ہے چھینا ہے اور جسم پر یہ چیزیں اس میں حیات ہونے کے بغیر کیسے مانی جاسکتی ہیں۔ اس لئے بحث کو طول دینے کے بغیر ہم صرف صحیحین کی حدیثوں کی دشمنی میں یہ بات زور سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ معاملہ روح مع الجسد پر ہوتا ہے۔ قبر میں جسم یا اجزاء جسم کے ساتھ روح کا تعلق جب مانا جاتا ہے حدیثوں کے تقاضا سے۔ تو اس میں ایک ذہنی سی الجھن ہوتی ہے کہ اس تعلق روح کے کچھ آثار تو ہمیں نظر نہیں آتے تو ہم تعلق کو کیسے تسلیم کر لیں۔ اس سلسلہ میں الجھن کو دور کرنے کے لئے ایک بات تو یہ ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ روح کا تعلق جسم کے ساتھ ہمیشہ یکساں نہیں ہوتا۔

انواع تعلق روح بالبدن | حافظ ابن قیم نے کتاب الروح میں ارشاد فرمایا ہے کہ روح کا تعلق جسم سے کئی قسم کا ہوتا ہے اور سب کے احکام جدا جدا ہیں۔ مثلاً (۱) پھر جب ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے اس وقت بھی اس سے روح کا تعلق تھا۔ (۲) جب وہاں سے نکل کر زمین پر آیا اب بھی تعلق ہے (۳) نیند کی حالت میں بھی روح کا اس کے ساتھ تعلق ہے۔ (۴) برزخ میں بھی اس کا تعلق ہے۔ (۵) قیامت کے دن بھی تعلق ہوگا۔

قیامت کے دن جو تعلق ہوگا۔ وہ اکمل تعلق ہوگا۔ دنیا کے تعلق سے بھی بڑھ کر دنیا میں بھی تعلق ہر حالت میں یکساں نہیں رہتا۔ نقطہ میں اور طرح کا تعلق ہے، نوم میں اور طرح کا بے ہوشی میں اور طرح کا۔ پورے جسم پر فارج کا حملہ ہو اب بھی روح کا تعلق ہے۔ پھر بیداری کی حالت میں سارے اجزاء سے روح کا تعلق یکساں نہیں ہے۔ بعض جگہ ماریں تو چوٹ زیادہ لگتی ہے۔ مثلاً ایڑی پر ماریں تو چوٹ کم لگتی ہے حق تعالیٰ کی قدرت کے یہ کرشمے ہیں کہ روح کے تعلق کی کتنی صورتیں بنا دی ہیں۔ عالم برزخ میں روح کا تعلق ایسا نہیں ہوگا جیسے دنیا میں۔ اس تعلق سے اتنی حیات آجائے گی جس سے عذاب و ثواب میں اور اک کر سکے۔ یہاں والی کیفیت نہیں ہے جو لوگ روح کے تعلقات کو یکساں سمجھتے ہیں ان کے لئے برزخ میں روح کا تعلق ماننا مشکل ہو جاتا ہے۔ علماء نے تصریح کی ہے کہ قبر میں عامۃ الناس کے جسم میں صرف نوع و سن الحیوۃ ہوتی ہے۔ حیات مطلقہ اور کاملہ نہیں ہوتی۔

رہی یہ بات کہ ہمیں قومیت کے جسم پر کوئی معاملہ ہوتا نظر نہیں آتا ہے تو محض یہ شبہ انکارِ افعال کا باعث نہیں بن سکتا۔ یہ حق تعالیٰ کی قدرت اور حکمت ہے کہ ہمارے سامنے کچھ ہو اور نظر نہ آئے۔ جبرئیل علیہ السلام عاتہ میں آئے تھے بات کہتے تھے۔ چلے جاتے تھے۔ حضور ﷺ

فرماتے تھے کہ یہ بتا کر گئے ہیں۔ لیکن کسی کو بھی نظر نہیں آئے۔ حکمت چھپانے میں تمہی اس لئے دوسروں سے مخفی رکھا۔ ہمارے پاس سویا ہوا آدمی خواب میں کچھ کچھ دیکھتا رہتا ہے۔ اذیت والی باتیں بھی محسوس کرتا ہے لیکن پاس بیٹھنے والے کو کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اسی طرح عذابِ قبر کے اخفاء عن الناس میں بھی حکمتیں ہیں۔

اہم شبہ | جو بات بظاہر ان احادیث سے سمجھ میں آرہی ہے اس میں ایک اہم اشکال پیش کیا گیا ہے اور اسی اشکال نے دوسرے فرقوں کو ان احادیث کے مدلول کے انکار یا تحریف تک پہنچایا ہے۔ وہ اشکال یہ ہے کہ کبھی مردے کے جسم کو جلا کر راکھ کر دیا جاتا ہے کبھی اس کے جسم کو درندے کھا جاتے ہیں۔ اور کبھی اس کے اجزاء خاک میں مل جاتے ہیں تو اب عذاب و ثواب کس پر ہوتا ہے؟ اب تو جسم ہی نہیں جس کے ساتھ روح کا تعلق ہو

جواب | اکابر اہل السنۃ والجماعت نے خود اس شبہ کو ذکر کیا ہے۔ لیکن حافظ ابن حجر، ملا علی قاری، امام نوویؒ جیسے تمام اکابر اس کے جواب میں یہ فرما رہے ہیں کہ جسم پر عذاب ہونے کے لئے یا روح کا جسم پر تعلق ہونے کے لئے بقاۃ البنیۃ شرط نہیں ہے۔ یعنی اس کے لئے جسم کے ڈھانچہ کا محفوظ رہنا شرط نہیں ہے حق تعالیٰ کی قدرت میں ہے کہ جسم کے کل یا بعض اجزائے منشرہ سے روح کا تعلق قائم کر کے ان میں نوعِ من حیوۃ پیدا کر کے عذاب یا ثواب دے۔ یہ بات اللہ کی قدرت میں ہے اور عقلاً ممکن ہے اور جو چیز عقلاً ممکن ہو اور وحی اس کے ملنے پر مجبور کرے ایمان کا تقاضا یہی ہے کہ اُسے مانا جائے۔

اہل السنۃ والجماعت کے اس جواب سے یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ اس بات کے ملنے پر مضمر ہیں کہ عذاب اسی جسم پر ہوتا ہے اور اس میں نوعِ من الحیات ہوتی ہے بہ تعلقِ روح۔ اس اشکال سے متاثر ہو کر بھی انہوں نے نہیں کہا کہ اگر جسم باقی نہیں رہا تو کیا ہوا؟ ہم کب جسم پر عذاب ملتے ہیں ہم تو صرف روح پر مانتے ہیں۔ یا کم از کم اتنا ہی کہہ دیتے کہ جب تک جسم باقی رہتا ہے جسم پر عذاب ہوتا ہے۔ جسم کے ختم ہو جانے کے بعد صرف روح پر ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں بھی یہ اسی پر مضمر ہیں کہ جسم پر عذاب ہوتا ہے معلوم ہوا کہ یہ عقیدہ ان کے ہاں نہایت ضروری ہے اور احادیث بھی اس پر مجبور کرتی ہیں۔

فائدہ | سلف میں اعادۃ الروح کے بارہ میں کبھی بظاہر متعارض کلام نظر آتی ہے۔ بعض نے اعادۃ الروح میں توقف کیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ بعض سے نفی کا قول بھی مل جائے اس کو کبھی مغالطہ کا باعث بنالیا جاتا ہے حقیقت یہ ہے اتنی بات پر سلف متفق ہیں کہ جسم پر ثواب و عذاب ہوتا ہے۔ اور جسم میں نوعِ من الحيوۃ ہے لیکن اس کے ساتھ روح کا کامل تعلق نہیں مانا جاتا جس سے حیات مطلقہ اور کامل پیدا ہو جاتے۔ جو حضرات اعادۃ روح کا اثبات کرتے ہیں ان کی ٹرادیہ ہے کہ روح کا جسد سے

صرف اتنا تعلق ہے جس سے نوع من الحيوة پیدا ہو جاتی ہے۔ تعلق کامل اور حیات کاملہ کے وہ بھی قائل نہیں ہے۔ نفی کرنے والوں کی مراد اعادة کاملہ کی نفی ہے یعنی ایسے تعلق کامل کی نفی ہے جس سے حیات مطلقہ پیدا ہو جاتی ہے۔ دونوں کی کام میں تعارض نہ ہوا اس نکتہ پر دونوں مشترک ہیں کہ اس میں نوع من الحيوة ہے ایسے ہی توقف کر نیوالوں کی مراد نوع من الحيوة کی نفی نہیں ہے۔ بلکہ ان کا توقف کیفیت اعادة میں ہے۔ یعنی ہم یہ متعین نہیں کر سکتے کہ اعادة کس طرح ہو سکتی ہے۔ اتنا یہ بھی مانتے ہیں کہ اس میں بقدر ادراک حیات ہے۔ الفاظ کی بحث میں پڑنے کی بجائے بحث کا نکتہ یہ ہونا چاہیے کہ آیا جمہور جسم مع الروح پر عذاب کے قائل ہیں یا نہیں سب کتب معتبرہ یہی بتائیں گی کہ وہ قائل ہیں۔

فائدہ

بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ رو میں علیین یا سچین میں جلی جاتی ہے۔ یہ بھی جمہور کے اختیار کردہ موقف کے خلاف نہیں ہے۔ علیین یا سچین میں ہونے کے باوجود روح کا تعلق جسد کے کل یا بعض اجزاء سے ہو سکتا ہے۔ روح میں ایک خاص قوت اور لطافت پیدا ہو جاتی ہے۔ ان کا مستقر علیین یا سچین بھی رہے تو بھی ان کا تعلق اجسام سے ہو سکتا ہے۔ روح کے لوٹائے جانے کا مطلب بھی صرف یہ تعلق بتانا ہے۔

اب تک جو کچھ لکھوایا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ احادیث کثیرہ صحیحہ مرسلہ کے مطابق اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک عذاب اسی دفن کئے ہوئے جسم پر ہوتا ہے اور روح کے تعلق سے اس میں ایک گونہ حیات ہوتی ہے اور اس میں جواہم اشکالات تھے ان کے جواب کا خلاصہ بھی پیش کر دیا ہے۔

اس مقام میں ہمارے ذمہ تین باتیں ہیں۔ (۱) اہل السنۃ والجماعۃ کا موقف اور ان کے دلائل احادیث سے یہ ہم کہہ چکے ہیں ترجمہ احادیث کے ضمن میں (۲) اہل السنۃ والجماعۃ کی کتابوں کے حوالے سے یہ بتایا جائے کہ کیا واقعی اہل السنۃ والجماعۃ کا وہی عقیدہ ہے جو اوپر لکھا گیا ہے۔ یعنی کتب کے حوالہ جات دیئے جائیں ہم انشاء اللہ مختصر ایہ خدمت بھی کریں گے۔ (۳) ابن حزم وغیرہ جو اس نظریہ کے مخالف ہیں ان کے اعتراضات کے جوابات۔ یہ بھی انشاء اللہ مختصر پیش کریں گے۔

چند معتبر کتابوں کے حوالے (۱) فتح القدیر شرح ہدایہ میں محقق ابن الہمام ارشاد فرماتے ہیں۔
 ولذا کان الحق ان الميت المعذب فی قبرہ یتوضع فیہ الحیاة بقدر

ما یحس بالالہ والنبیۃ لیست بشرط عند اہل السنۃ حتی لو کان متفرق الاجزاء بحیث لا یتمیز الاجزاء بل ہی مخلطۃ بالتراب فعذب جعلت الخلیۃ فی تلك الاجزاء التی لا یأخذها البصر وان اللہ علی ذلک لتقدیر والخلاف فیہ ان

كان بناءً على انكار عذاب القبر امكن والا فلا يتصور من عاقل القول بالعذاب مع عدم الاحساس به

(۲) امام نووی شرح صحیح مسلم ج ۲ ص ۳۸۵، ص ۳۸۶ باب عرض مقعد المیت من الجنة والنار علیہ السلام مسئلہ پر مفصل گفتگو فرمائی ہے۔ مذاہب نقل فرماتے ہیں اور اہل السنۃ والجماعت کے موقف کو ممبر بن کر کے اہم شبہات کا جواب دیا ہے۔ یہ عبارت قابل دید ہے۔ عبارت کی طوالت کی وجہ سے اس کو یہاں نقل نہیں کیا گیا اصل کتاب ضرور دیکھ لی جائے۔

(۳) حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ فتح الباری شرح صحیح البخاری میں باب ماجاء فی عذاب القبر کی شرح کرتے

ہوئے فرماتے ہیں وذهب ابن حزم وابن ہبیرۃ الی ان السؤل یقع علی الروح فقط من غیر عود الی الجسد وخالفہم الجمهور فقالوا تعاد الروح الی الجسد ولبعضہم کما ثبت فی الحدیث ولو کان علی الروح فقط لم یکن للبدن بذلک اختصاماً۔ اس کے بعد مذہب جمہور پر ہونے والے مذکورہ بالا شبہات کا جواب پیش کر کے بعد فرماتے ہیں۔ وقد ثبتت الاحادیث بما ذهب الیہ الجمهور کقولہ انہ یسمع خفق نعالہم وقولہ تختلف اضلاع القبر وقولہ یسمع صوتہ اذا ضربہ بالمطراق وقولہ یضرب بین اذنیہ وقولہ فیقعد انہ رکل ذلک من صفات الاجساد لہ۔

(۴) فقہ اکبر میں ہے۔ سؤال منکر ونکیر حق فی القبر واعادة الروح الی الجسد فی قبرہ حق وضغطة القبر حق وعذابه حق للکافرین کلہما جمیعین ولبعض عصاة المؤمنین۔ یہ عبارت ابوالمنہب کی لکھی ہوئی شرح فقہ اکبر مطبوعۃ افغانستان میں ہے۔ اسی عبارت کی شرح کرتے ہوئے علامہ علی قاریؒ فرماتے ہیں۔ اعلیٰ ان اهل الحق اتفقوا علی ان الله تعالى یخلق فی المیت نوعاً حیاً فی القبر یقدر ما یتألم ویلتذ ولكن اختلفوا فی انہ هل یعاد الروح الیہ والمنقول عن الی حنیفۃ التوقف الا ان کلامہ ہما یدل علی اعادة الروح الیہ اذ جواب الملکین فعل اختیاری فلا یتصور ببدون الروح لہ

لہ ص ۴۶۰ ج ۴ مطبوعہ احیاء التراث العربی بیروت۔

لہ فتح الباری ص ۲۳۵ ج ۳ مطبوعہ دار المعرفۃ بیروت۔

لہ ص ۶۶

لہ شرح فقہ اکبر ص ۱۲۲ مطبوعہ مطبع مجتہائی دہلی

۵۱ ملا علی القاری نے مرقات میں مشکوٰۃ کے باب اثبات عذاب القبر کی شرح کرتے ہوئے امام نوویؒ کی وہ پوری عبارت نقل کی ہے جس کا حوالہ نمبر ۲ میں دیا گیا ہے۔ وہ شافعی المسک شامح ہیں یہ حنفی ہیں۔ اس مسکد میں مذاہب اربعہ کا ایک ہی نظریہ ہے پھر اس باب کی دوسری حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔
وفیه دلالة على حياة الميت في القبر لان الاحساس بدون الحياة ممتنع عادة واختلفوا في ذلك فقال بعضهم يكون باعادة الروح وتوقف البوحيفة في ذلك ولعل توقف الامام في ان الاعادة تتعلق بجزم البدن اوكلهما انتهى له

اس سے وہ بات ثابت ہو گئی جو فوائد کی شکل میں پیش کی جا چکی ہے کہ میت کے جسم میں بقدر ضرورت حیات فی القبر کے سب ہی قائل ہیں۔ خواہ اعادۃ الروح کے قائل ہوں یا نہ اور اعادہ ہونے نہ ہونے کا اختلاف بھی لفظی سا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ روح کا تعلق جسم سے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جسم میں حیات بھی آجاتی ہے اور وہ روح جسم میں تدبیر و تصرف بھی کرتی ہے اس صورت میں جسم کو غذا کی ضرورت پڑتی ہے۔ سب لوازم اس کے لئے ہوں گے۔ اس کی حرکات نظر آئیں گی۔ جیسے دنیا میں روح کا تعلق جسم سے اسی نوعیت کا ہے۔ اور کبھی روح کا تعلق جسم سے ایسا ہوتا ہے کہ اس میں بقدر ضرورت حیات کی ایک قسم تو آجاتی ہے لیکن روح جسم میں تدبیر اور تصرف نہیں کرتی جسم کو غذا وغیرہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ قبر میں اسی نوعیت کا تعلق ہوتا ہے جس نے اعادۃ روح کی نفی کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلی نوعیت کا قبر میں تعلق نہیں ہوتا اور جو حضرات اعادہ مانتے ہیں وہ دوسری نوعیت کے تعلق کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ بات یہ دیکھنی چاہیے کہ اہل السنۃ والجماعت حیات فی القبر کے قائل ہیں یا نہیں؟ اس نکتہ پر سب متفق ہیں اہل السنۃ والجماعت میں سے رہتے ہوئے اس سے فرار ممکن نہیں

۶۱ کتاب الروح میں حافظ ابن قیم ارشاد فرماتے ہیں۔ قال شیخ الاسلام الاحادیث الصحیحة المتواترة تدلّ علی عود الروح الی البدن وقت السؤال وسؤال القبر بلا روح قول قائل طائفة من الناس وانكره الجمهور وقابلهم آخرون فقالوا السؤال من الروح بلا بدن وهذا قاله ابن مرتون ابن خزم وكلهما غلط والاحادیث الصحیحة تردده ولو كان ذلك علی الروح فقط لم یکن للقبر بالروح اختصاص بل

اعتراضات کے جوابات

اعتراض اول

ابن حزم نے اپنی کتاب ”الملل والنحلہ“ میں یہ فرمایا ہے کہ اگر قبر میں میت کے جسم میں حیات تسلیم کر لی جائے یہ قرآن پاک کے خلاف ہے۔ قرآن پاک میں ہے۔ قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا اَشْنَيْنِ وَاَحْيَا اَشْنَيْنَيْنِ۔ اس میں صرف دو موتوں اور دو حیاتوں کا تذکرہ ہے دوسری آیت میں اس کی تردید وضاحت ہے۔ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَحْيِيكُمْ يَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا۔ پہلی موت ہے۔ فاحیاکم یہ پہلی حیات ہے۔ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ یہ دوسری موت ہے۔ ثُمَّ يَحْيِيكُمْ یہ حیات آخرت ہے۔ اگر قبر میں بھی زندگی مان لی جائے تو تین موتیں اور تین حیاتیں بن جاتی ہیں۔

جواب نمبر ۱

دوسری آیت میں جو یحییٰ کم آیا ہے اس کی مفسرین نے دونوں تفسیریں کی ہیں ایک یہ کہ اس سے مراد حیات فی الآخرة ہے۔ دوسری یہ کہ اس سے مراد حیات فی القبر ہے یعنی قبر میں سوال جواب کے لئے زندہ کیا جائے گا۔ تفسیر کبیر، بیضاوی اور دوسری معتبر تفسیروں میں یہ دونوں تفسیریں کی گئی ہیں۔ قاضی بیضاوی انہی لفظوں کی تفسیر میں ارشاد فرماتے ہیں۔ ثُمَّ يَحْيِيكُمْ بِالنَّشُورِ لِيَوْمِ نَفْخِ الصُّورِ وَاَلِلْسُؤَالِ فِي الْقُبُورِ۔ جس آیت کو جمہور کے خلاف استدلال کے لئے پیش کیا گیا تھا اس کی ایک تفسیر ہی دہی ہے جو جمہور کہتے ہیں۔

جواب نمبر ۲

اصل جواب یہ ہے کہ قرآن نے جو کہا ہے کہ حیاتیں دو ہیں اس سے مراد حیاتِ کاملہ اور حیاتِ مطلقہ ہے۔ حیاتِ مطلقہ وہ ہوتی ہے کہ روح کا جسم سے ایسا تعلق ہو کہ روح جسم میں تدبیر اور تصرف کرتی ہو۔ اس میں جسم کو کھانے پینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لباس پہننے کا حرکات کرے گا۔ اس کی جنبش نظر آئے گی جب حیات کا لفظ مطلق بولا جائے تو عموماً ایسی حیات ہی مراد لی جاتی ہے اس لئے کہ یہ فردِ کامل ہے اور یہ صرف دنیا میں ہوگی یا آخرت میں ہوگی۔ برزخ میں ایسی حیات کا کوئی بھی قائل نہیں۔ کوئی بھی نہیں مانتا کہ برزخ میں روح کا جسم سے ایسا تعلق ہے کہ روح جسم میں تدبیر و تصرف کرتی ہے صرف اتنا مانتے ہیں کہ روح کے تعلق سے صرف نور من الحیوۃ اس قد آجاتی ہے۔ کہ عذاب و ثواب کا ادراک کر سکے۔ اسی طرح اور آیات سے جو معلوم ہوتا ہے کہ اس معروف موت کے بعد پھر زندگی صرف آخرت میں ہی ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ حیاتِ مطلقہ اور کاملہ صرف آخرت میں ہوگی۔ اس سے پہلے نہیں ہوگی جمہور بھی اس کے قائل ہیں کہ قیامت سے پہلے حیاتِ مطلقہ نہیں ہوگی جمہور کے موقف کو صحیح سمجھ

لے تفسیر کبیر ص ۱۵۲ ج ۲ لے تفسیر بیضاوی ص ۱۲ طبع مکتبۃ الجہوریۃ المصریۃ

لینے اور تعلقاتِ روح کی انواع سمجھ لینے کے بعد کسی عاقل منصف کو انشاء اللہ کوئی شبہ پیش نہیں آسکتا۔

حدیث برابر بن عازب پر اعتراض

جن احادیث صحیحہ سے جہور اہل السنۃ والجماعت نے اپنے موقف پر استدلال کیا ہے ان میں ایک حدیث برابر بن عازب بھی ہے جس کو یہاں صاحب شکوۃ نے فصل ثانی میں بحوالہ ابو داؤد و احمد نقل کیا ہے۔ اس میں صاف لفظ ہیں ”یعاد روحہ فی جسدہ“ حافظ ابن حزم وغیرہ حضرات نے اس حدیث کو گرانے کی کوشش کی ہے۔ اس کی سند پر کچھ اعتراضات کئے ہیں یہاں ان اعتراضات کو نقل کر کے مختصراً جواب دیں گے، لیکن اس سے پہلے اس حدیث کی صحت کے بارہ میں ائمہ حدیث میں سے دو حضرات کی اجمالی شہادت نقل کرنا مناسب ہے۔

حدیث کے مشہور امام حافظ ابو عبد اللہ الحاکم اپنی المستدرک میں فرماتے ہیں۔ **پہلی شہادت** **ہذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین وقد احتجنا جميعاً بالمنهال بن عمرو**

وذاذ ان ابی عمر الکندی و فی هذا الحدیث فوائد کثیرة لاهل السنة وقمع للمبتدعة۔

حافظ ابن القیم ”کتاب الروح“ میں اس حدیث کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں۔ **دوسری شہادت** **هذا حدیث ثابت مشہور مستفیض صحیح جماعۃ من الحفاظ**

ولا نعلم احداً من ائمة الحدیث طعن فیہ بل رورۃ فی کتبہم و تلقوه بالقبول و

جعلوه اصلاً من اصول الدین فی عذاب القبر و نعيمہ و مسألة منکر و نکیر و قبض

الارواح و صعودھا الی بین یدی اللہ ثم رجوعھا الی القبر۔ اب حدیث برابر کی

سند پر کئے جانے والے اعتراضات نقل کر کے جوابات دیئے جاتے ہیں۔

۱، اس حدیث پر پہلا اعتراض یہ ہے کہ اسکو حضرت براء سے نقل کرنے والے **اعتراض اول** **ازاذ ان ابی عمر**

اس اعتراض کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

الف) ازاذ ان ثقتہ ہیں بہت سے ائمہ حدیث نے ان کی توثیق کی ہے۔ یحییٰ بن معین نے ان کی توثیق کی

ہے۔ حمید بن بلال نے ان کے بارے میں کہا ہے **هو ثقة لا تسئل عن مثل هؤلاء** یحییٰ بن معین کا قول حافظ

نے نقل فرمایا ہے۔ ثَعْتٌ لَا يَسْلُ عَنْ مَثَلِهِ۔ محدثین کا یہ متفقہ قاعدہ ہے کہ ثقہ اگر کسی حدیث میں کوئی زائد بات نقل کرے جس کو دوسرے نقل نہیں کرتے تو یہ زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ لہذا اگر زاذان متفرد بھی ہوں اس زیادتی کے نقل کرنے میں تب بھی قواعد محدثین کی روشنی میں اسے قبول کرنا پڑے گا۔

ب۔ حضرت برار سے اس حدیث کو نقل کرنے میں زاذان متفرد نہیں ہے۔ بلکہ ان کے اور بھی متابعات ثقات ملتے ہیں چنانچہ حافظ ابن القیم کتاب الروح میں فرماتے ہیں۔ وقد رواه عن البراء بن عازب جماعة غير زاذان منهم عدي بن ثابت ومحمد بن عقبه ومجاهد له اس کے بعد متابعت والی روایات تفصیل سے پیش کی ہیں مثلاً پہلے حافظ ابن مندہ کی کتاب، کتاب الروح والنفس میں اس سند سے یہ حدیث ہے۔ اخبرنا محمد بن يعقوب بن يوسف قال حدثنا محمد بن السفارنا ابو النضر هاشم بن القاسم ثنا عيسى بن المسيب عن عدي بن ثابت عن البراء بن عازب قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة رجل من الانصار رضي الله عنه اس لمبی حدیث میں تعداد دوم کے لفظ کی بجائے فرد دوم الی معجم کے لفظ ہیں اس سند میں برار سے نقل کرنے والے زاذان نہیں بلکہ عدی بن ثابت ہیں اور عدی سے نقل کرنے والے منہال نہیں بلکہ عیسیٰ بن جبر مکیب ہیں اس کے بعد پھر ابن مندہ کی اور سند پیش کی ہے من طریق محمد بن سلمة عن خفيف الجزري عن مجاهد عن البراء بن عازب اس میں برار سے نقل کرنے والے مجاہد ہیں اور مجاہد سے نقل کرنے والے منہال نہیں خفيف جزري ہیں۔ عزیزیکہ نہ زاذان متفرد ہے نہ منہال متفرد ہے۔ دونوں پر تفرد کا الزام غلط ہے۔

ج۔ اگر بالفرض برار بن عازب کی اس حدیث کو بالکل کالعدم تصور کر لیں تب بھی جمہور کا موقف صحیحین کے حدیثوں سے ثابت ہے۔ کما مر غیر مرتبہ۔

اعتراض ثانی | دوسرا اعتراض بعض نے اس حدیث پر یہ کیا ہے کہ زاذان کو برابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سماع حاصل نہیں لہذا یہ روایت منقطع ہوئی۔ یہ بہت غلط الزام ہے ایک تو اس لئے کہ رجال کی تمام کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے کہ زاذان جن صحابہ سے روایت کرتے ہیں۔ ان میں حضرت برار بن عازب بھی ہیں۔ دوسرا یہ کہ صحیح ابوعوانہ میں سماع کی تصریح موجود ہے۔ یعنی زاذان اس کو سمعت البراء کہہ کے نقل کرتے ہیں۔ اس کے بعد کسی قسم کا غلجان باقی نہیں رہنا چاہیئے۔

اعترض ثالث

اس حدیث کو زاذان سے نقل کرنے والے منہال بن عسکر اور منہال ضعیف ہیں لہذا یہ حدیث قابل قبول نہیں۔

جوابات

۱۔ منہال کو ضعیف کہنا غلط ہے اس لئے کہ بہت سے ائمہ رجال نے ان کی توثیق کی ہے۔ حافظ ابن تیمیہ اپنی کتاب الروح میں فرماتے ہیں ”فالمنہال احد الثقات العدد قال ابن معین المنہال ثقة وقال العجل کوفی ثقہ“ ان کی توثیق کے الفاظ حافظ ابن حجر نے بھی تہذیب التہذیب میں نقل فرمائے ہیں۔ ان پر جو بڑی سے بڑی جرح کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ان کے گھر سے گانے کی آواز سنائی دی گئی ہے۔ حافظ ارشاد فرماتے ہیں۔ ولس علی المنہال جرح فی ماحکی ابن ابی حازم و فی حکایتہ المتقدمہ۔ ارشاد کے آخر میں حافظ ارشاد فرماتے ہیں۔ ”وجبہ بھذا لضعف ظاہر“ یعنی اس بنا پر ان پر جرح کرنا کھلی بے انصافی ہے۔ اس لئے کہ اذل تو یہی متیقن نہیں کہ انہی کے گھر سے آواز آرہی تھی۔ ہو سکتا ہے کہ پڑوس کے گھر سے یہ آواز آئی ہو۔ اگر انہی کے گھر سے آئی تھی تو ہو سکتا ہے کہ یہ وہاں موجود نہ ہوں یا یہ بات ان کے علم میں نہ ہو۔ اس لئے اس کی بنا پر جرح بعد از انصاف ہے۔ حافظ نے یہ بھی نقل کیا ہے۔ قال دھب بن جریر عن شعبۃ اتیت منزل المنہال فسمعت منہ صوت الطنبور فخرجت، ولم أسئلہ قلت فہذا سألہ عسی کان لا یعلم“ اس سے ثابت ہوا کہ شعبہ کو اس بات کی ہرگز بالکل تحقیق نہیں ہوئی کہ واقعی یہ آواز ان کے اختیار سے تھی اور ان کے علم میں تھی۔

ب۔ بتایا جا چکا ہے کہ منہال اس زیادتی کے نقل کرنے میں متغیر نہیں ہے۔ روایات تفصیل سے پیش کی جا چکی ہیں۔ اس لئے اس بنیاد پر اس زیادتی کو گرانے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

ج۔ نیز اس زیادتی سے جو بات ثابت ہوتی ہے یعنی حیات فی القبر وہ اسی حدیث پر موقوف نہیں ہے۔ صحیحین کی حدیثیں بھی اس کے ماننے پر مجبور کرتی ہیں۔ اگر کوئی حدیث سداً ضعیف بھی ہو لیکن اس کا مضمون دوسری نصوص سے مؤید ہو تو اس کو ماننا پڑتا ہے۔

د۔ اگر علی سبیل التفرل مان بھی لیا جائے کہ یہ زیادتی ضعیف ہے تب بھی اس کے ماننے سے فرار نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ حدیث ضعیف کو اگر تعلق بالقبول کا شرف حاصل ہو جائے تو وہ حدیث صحیح کے حکم میں ہوتی ہے۔

آپ کو بہت سے مسائل کی احادیث ایسی نظر آئیں گے جن کی سند میں کلام ہے لیکن اس سے جو مسئلہ نکلتا ہے اس کو اکثر تسلیم کرتے ہیں۔ جامع ترمذی میں اس کی بہت سی مثالیں آسانی سے مل سکتی ہیں۔ امام ترمذی حدیث کی سند پر کلام فرماتے ہیں۔ اس کے بعد فرمادیتے ہیں ”والعمل علیہ عند اهل العلم“ اس میں کوئی شک نہیں کہ سند کی حالت پر نظر ضرور رکھنی چاہیے۔ سند اور سند پر انتقاد اس امت کی امتیازی شان ہے۔ لیکن تحقیق مسائل کے لئے صرف سند پر ہی نگاہ نہیں رکھی جاتی بلکہ صحیح موقف تک پہنچنے کے لئے یہ بات انتہائی معاون اور مفید ہوتی ہے کہ دیکھا جائے کہ سلف نے اس حدیث کے مضمون کو قبول کیا یا نہیں؟ اگر سلف کا نظریہ اسی کے مطابق چلا آیا ہے تو یہ واضح دلیل ہوگی کہ یہ حدیث مقبول ہے اس لئے کہ سلف کے نظریات مسلسل درشتہ عن درشتہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے متصل ہیں۔ غلامہ یہ کہ حدیث ضعیف کو بھی جب تلقی بالقبول کا شرف حاصل ہو جائے تو وہ مقبول سمجھی جاتی ہے کوئی شخص بھی اس ضابطے سے فرار نہیں کر سکتا اور اوپر حواجات سے بتایا جا چکا ہے کہ جمہور اہل السنۃ والجماعت نے حیات فی القبر کو تسلیم کیا ہے اور اس پر اصرار کیا ہے۔ کسی صورت میں بھی وہ اس موقف سے ہٹنے کے لئے تیار نہیں ہیں۔

بعض غلط فہمیوں کا ازالہ | بعض باتوں سے اس مسئلہ میں الجھاؤ ڈالنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ کچھ عبارات تلاش کر کے اس عقیدے میں تزلزل پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ سب عبارات کو نقل کر کے فرداً فرداً جواب دینے میں بہت طول ہو جائے گا جس کی یہاں گنجائش نہیں البتہ اصولی طور پر کچھ باتیں کہہ دینی مناسب ہیں۔

(۱) دنیا اور برزخ اور آخرت تینوں عالموں میں روح اور جسد کے تعلقات ایک درجہ کے نہیں ہوتے۔ نوعیت میں فرق ہے۔ عالم دنیا میں روح اور جسد کا تعلق ہے لیکن روحانیت مغلوب ہے۔ جسمانیت غالب ہے۔ عالم برزخ میں باہمی تعلق تو ہوگا لیکن اس میں روحانیت غالب ہوگی۔ جسمانیت انتہائی مغلوب۔ اس عالم کے زیادہ تر معاملات اور حالات روح پر ہوں گے جسم سے گو روح کا تعلق ہوگا اور جسم پر بھی ان حالات کا درود ہوگا۔ لیکن جسمانیت انتہائی مغلوب ہوگی۔ حتیٰ کہ جسم تو تفرق کا شکار ہوتے ہوئے۔ تقریباً لاشی ہو گیا اور عالم آخرت میں روحانیت اور جسمانیت دونوں مساوی سطح پر چلیں گی۔ عالم دنیا میں زیادہ تر حالات کا درود جسم پر ہے۔ برزخ میں زیادہ تر روح پر ہے۔ آخرت میں دونوں پر چونکہ برزخ میں روحانیت کا غلبہ ہے اس لئے اس غلبہ روحانیت کی تعبیر کبھی سلف یوں بھی فرمادیتے ہیں کہ برزخ کا عذاب و ثواب روح پر ہو رہا ہے۔ ان کی مراد صرف غلبہ روحانیت بتلانا ہے۔ اجزاء جسم کے ساتھ روح کے نوع و جنس التعلق کی نفی انکے حاشیہ خیال میں بھی نہیں ہوتی۔ اس نوع و جنس التعلق کے تسلیم کرنے میں وہ کبھی بھی جمہور کی گڑھی سے نہیں اترے۔

وہ تو صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ وہاں زیادہ زور روحانیت کا ہے بھلف اور خلف نے جب بھی یہ مسئلہ کتب کلامیہ میں لکھا ہے تو اہل سنت والجماعت سے تعلق رکھنے والے مرتب ابن حزم وغیرہ ایک دو شخصیات کا اختلاف نقل کیا ہے جن کی ایسی تعبیریں نقل کی جاتی ہیں ان کا اختلاف کسی نے بھی نقل نہیں کیا۔ معلوم ہوا کہ مسئلہ میں وہ جمہور کے ساتھ ہیں۔ صرف عالم برزخ کا غلبہ روحانیت بتلانے کے لئے کبھی تعبیریوں ہو جاتی ہے کہ وہاں سے معاملات روح پر ہو رہے ہیں۔ اور ان حضرات کی کلام سے دوسری جگہ مراحۃ جمہور سے موافقت ثابت ہوتی ہے۔ بالفرض اگر تسلیم کر لیا جائے کہ کوئی شخص ابن حزم کا ہم نوا بن گیا ہے تو اربوں سواریوں میں سے ایک دو سواریوں کے اتر جانے سے گاڑی میں کیا فرق پڑتا ہے ایسی عبارتوں سے کتب کلامیہ میں نصف النہار کی طسرح مصرح مسئلہ میں الجہاد پیدا کرنے کی کوشش کرنا منصف فہم کی شان کے لائق نہیں۔

۲۔ عالم برزخ میں روح کہاں کہاں پھرتی ہے کہاں رہتی ہے اس کے بارہ میں اگر نصوص مختلف بھی نظر آئیں۔ مثلاً یہ کہ روح علیین میں ہے۔ یا جنت کے سبز پرندوں میں سیریں کرتی ہے۔ یا وہاں فلاں صورت میں مشغول ہو کر پھرتی ہے۔ ان میں سے کسی بات کے انکار کی ضرورت نہیں وہ جہاں ہو جس حالت میں ہو جس کیفیت میں ہو عذاب و ثواب قبر کی نصوص سے یہ بات ثابت ہے کہ بہر حال اس کا اجزاء جسم سے نوع من التعلق ہے اور جمہور نے اس کو تسلیم کر لیا ہے۔ اس کو مان لو اس سے فرار نہ کرو۔ وہ جس کیفیت میں پھرتی ہے پھرے وہ عقیدہ وہی رکھو جو احادیث بتلاتی ہیں۔ اور جمہور جن کو مان رہے ہیں۔ امت کو پریشان نہ کرو۔

۳۔ صوفیاء اپنے کشف سے جسد مثالی کے قائل ہوتے ہیں۔ کشف سے واقعات تو معلوم ہو سکتے ہیں لیکن کسی کا کشف مدار مسائل نہیں بن سکتا۔ عذاب قبر کے بارہ میں بعض صوفیاء کا نظریہ یہ ہے کہ وہ جسد مثالی پر وقوع عذاب کے قائل ہوتے ہیں۔ اور غالباً قائل ہونے کی ضرورت بھی ان کو یہی پیش آئی ہے کہ جب جسم بالکل ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے اس صورت میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ اب وقوع عذاب کی صورت کہاں ہوگی بعض صوفیاء نے عامۃ الناس کے فہم کی آسانی کے لئے یہ قول اختیار کیا ہے کہ عذاب برزخ توسط مثال ہوتا ہے اگر جسم عنہری محفوظ نہیں تو جسد مثالی پر عذاب ہو سکتا ہے۔ اس کے قائل ہونے کی ضرورت اس مشہور اشکال کو دفع کرنا ہے۔ اس میں قابل غور دو باتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ہو سکتا ہے کہ جسد مثالی پر بھی عذاب ہوتا ہے۔ لیکن عذاب قبر کی احادیث کو محل کرنے کے لئے اور اشکال مذکور کو دور کرنے کیلئے اسکے قائل ہونے کی ضرورت کوئی نہیں ہے۔ منکملین نے کہہ دیا ہے کہ اجزاء جسم میں سے بعض کے ساتھ روح کا تعلق ہو سکتا ہے۔ یہ ایک امر ممکن ہے۔ اور امر ممکن کی جب مخبر صادق خبر دے دے تو اس کو

ماننا لازم ہے۔ اس لئے کسی شرعی ضرورت کے لئے ہمیں اس کے قائل ہونے کی کوئی احتیاج نہیں۔ دوسری بات یہ کہ اگر اصحاب کشف کہیں کہ ہمارا کشف ہے کہ جسدِ مثالی پر عذاب واقع ہوتا ہے تو ہم کہیں گے کہ ہوتا ہوگا لیکن نفوس کا مقتضی یہ ہے کہ جس جسد کو دفن کر کے آئے تھے یہ معاملات اس پر ضرور ہو رہے ہیں۔ اگر اس کو تسلیم کرتے ہوئے جسدِ مثالی پر بھی وقوعِ عذاب مان لیا جائے تو ہمیں اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ جبکہ مقتضائے نفوس کو تسلیم کر لیا جائے۔

چنانچہ بعض اکابر کی کلام میں تصریح بھی ہے کہ وہ جسدِ مثالی پر وقوعِ عذاب کے ساتھ ساتھ اجزاءِ الجسم کے ساتھ تعلقِ روح کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اس کے منکر نہیں ہیں۔ تو وہ جمہور کے مخالف نہ ہوئے۔ ایک زائد چیز کو اپنے کشف سے مانتے ہیں مانتے رہیں اور اگر کوئی کہے کہ ہم صرف جسدِ مثالی پر وقوعِ عذاب کے قائل ہیں اجزاءِ جسم کے ساتھ کسی قسم کا روح کا تعلق تسلیم نہیں کرتے تو ان کا یہ نظریہ چونکہ کسی نفس سے ثابت نہیں بلکہ نفوسِ عذابِ قبر اور جمہور کے مذہب کے خلاف ہیں۔ اس لئے تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر اجزاءِ جسم غصری پر عذاب مانتے ہوئے جسدِ مثالی پر وقوع کے بھی قائل ہیں تو اس میں کوئی حرج نہیں اور اگر اجزاءِ جسم خاکی پر وقوعِ عذاب کی نفی کرتے ہیں۔ صرف جسدِ مثالی پر مانتے ہیں۔ یہ بات نہ صرف بلا دلیل شرعی ہے بلکہ خلاف دلیل شرعی ہے۔ اس کا تسلیم کرنا ہمارے لئے درست نہیں۔

حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بعض ملفوظات اور تصانیف میں صوفیاء کے اس مسلک کو نقل کر دیا ہے جس سے بعض لوگوں نے ان کو اپنے ہمنوا ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ ان کی کتابوں میں واضح تصریحات موجود ہیں کہ روح کا جسم خاکی کے اجزاء سے تعلق ہے اگر کوئی اس کو مانتے ہوئے جسدِ مثالی پر وقوع کا قائل ہو جائے تو اوپر کہا جا چکا ہے کہ اس میں کوئی اشکال نہیں۔ ان کی تصریحات کے ہوتے ہوئے ان کو اس بات میں اپنا ہمنوا ثابت کرنا کہ اجزاء بدن کے ساتھ عذاب و ثواب کے معاملہ کا کچھ تعلق نہیں یہ غلط دعویٰ ہے۔ چنانچہ امداد الفوائد میں ایک طویل تحریر میں یہ لکھتے ہیں کہ :-

”اور اسی جگہ اس کو عذاب اور ضعف ہوتا رہتا ہے خواہ جسد کہیں ہوں اور درندوں نے کھالیا ہو یا سوختہ ہو کہ متفرق ہو گیا ہو۔ البتہ اجزاء جسد کے ساتھ اس کو کچھ تعلق رہتا ہے اور اسی تعلق کی وجہ سے ان اجزاء میں بھی اگر اس قدر حیات باقی رہی جس سے عذاب و ثواب کا اثر جسد پر بھی آ

اپنی کتاب المصالح العقلیہ میں ارشاد فرماتے ہیں کہ ۱۔
 ”ناممکن اور ممتنع نہیں ہے کہ مصلوب اور عزیزی کی روح پھیر دی جائے اور ہم معلوم نہ کر سکیں کیونکہ یہ
 روح اور قسم کی ہے۔ بے ہوش اور سکتہ زدہ اور مبہوت زندہ ہوتے ہیں اور ان کی رومیں ان کے ساتھ ہی
 ہوتی ہیں اور بظاہر مردہ دکھائی دیتے ہیں ان کی زندگی ہم کو معلوم اور محسوس نہیں ہو سکتی۔ جس کے ٹکڑے
 اور اجزاء الگ الگ ہو کر پراگندہ ہو جائیں خدا سے قادر مطلق پر نہ مشکل ہے اور نہ ممتنع ہے کہ ان اجزاء میں
 روح کو چوست کر دے اور درد اور لذت اور دکھ اور سکھ کا شعور ان اجزاء میں پیدا کر دے۔
 ایسے ہی اس کتاب میں چند صفحات کے بعد فرماتے ہیں:

”اسی طرح بلاشبہ مرنے کے بعد اجزائے بدن سے بھی روح کا تعلق رہتا ہے گونیکوں کی رومیں
 علیین میں ہوتی ہیں اور بدوں کی بحین میں۔ لیکن رومیں کا روحانی تعلق ابدان کے ذرات کے ساتھ رہنا
 ضروری ہے خواہ کسی کو قبر میں دفن کریں خواہ جلادیں خواہ ڈوب جائے ذرے ذرے کے ساتھ روح
 کا تعلق (بالا تراز ہم) رہتا ہے۔“ ۲۔

مسئلہ سماع موتی

مشکوٰۃ شریف کے اس باب کی بعض حدیثوں میں ایسے لفظ ہیں جن کا تعلق قبروں میں مردوں
 کے سننے سے ہے اس لئے اس مسئلہ کی مختصر اذہانت کر دینا مناسب ہے۔

موتی کی دو قسمیں انبیاء اور غیر انبیاء۔ حضرات انبیاء کا اپنی قبور میں سنا اہل السنۃ والجماعت کے
 تمام ائمہ میں متفق علیہ مسئلہ ہے اس میں کسی معتد بہ عالم نے خلاف نہیں کیا۔ چنانچہ حضرت گنگوہی فتاویٰ
 رشیدیہ میں ایک مسئلہ میں گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں، ”انبیاء کو اسی وجہ سے مستثنیٰ کیا کہ ان کے
 سماع میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔“ یہ حضرت گنگوہی کی ذاتی رائے نہیں بلکہ حکایت اجماع ہے۔ اس
 پر زیادہ تفصیلی کلام باب الصلوٰۃ علی النبی میں سلا حیات النبی کے ذکر کے وقت کی جائے گی۔ اس وقت زیر بحث
 حضرات انبیاء علیہم السلام کے عذودہ باقی موتی کے سماع کا مسئلہ ہے کہ اگر ان کی قبروں کے پاس جا کر کچھ کہہ
 جائے تو سنتے ہیں یا نہیں؟ اس مسئلہ میں حضرات صحابہؓ سے لے کر اب تک اختلاف رہا ہے۔ سلف

اہل حق کے دونوں قول ہیں بعضوں نے سماع موتی کا انکار کیا ہے اور بعض نے اثبات کیا ہے حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ ”یہ مسئلہ عہدِ صحابہ سے مختلف فیہا ہے اس کا فیصلہ کوئی نہیں کر سکتا“ حضرت عتاقویؒ نے امداد الفتاویٰ میں اسی کے قریب فرمایا ہے مقصدان اکابر کے فرمانے کا یہ ہے کہ جس مسئلہ میں جانیں سے سلف اہل حق کا قول موجود ہو اس میں ایک طرف کا ایسا جرمی فیصلہ کرنا جس میں دوسری طرف کی تضلیل ہو درست نہیں ایسے اختلافی مسئلہ میں زیادہ سے زیادہ ایک جانب کا رجحان ہو سکتا ہے جسزم نہیں کیا جاسکتا۔

مشہور یہ ہے کہ علماء حنفیہ سماع موتی کے قائل نہیں اس کا منشاء یہ ہے کہ کتاب الایمان میں یہ مسئلہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے کلام نہیں کر دوں گا۔ فلاں کے مرنے کے بعد اس کے کلام کیا تو نفقہ حنفی کی کتابوں میں ہے کہ وہ حاث نہیں ہوگا اس سے بعض لوگ یہ سمجھ گئے کہ حاث اسی لئے نہیں ہوا کہ مردہ نہ ٹھنکا ہے اور نہ کلام کرتا ہے۔ معلوم ہوا کہ حنفیہ سماع موتی اور کلام موتی کے قائل نہیں حضرت شاہ صاحبؒ ملا علی قاری کے ایک غیر مطبوعہ رسالہ کا حوالہ دے کر فرماتے ہیں کہ حاث نہ ہونے کی وجہ مردہ کا عدم سماع یا عدم کلام نہیں بلکہ حاث نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مردے سے بات کرنا عرف میں کلام نہیں سمجھا جاتا اور ادرایمان کا مبطلی عرف پر ہے۔ کسی کی قسم کا وہی مفہوم لیا جائے گا جو عرف میں رائج ہو۔ مرنے کے بعد کی گفتگو کو چونکہ عرف عام میں کلام نہیں سمجھا جاتا اس لئے یہ کلام اس کی قسم کے خلاف نہیں۔ تو انکار سماع کی علماء حنفیہ کی طرف نسبت اس مسئلہ کے غلط سمجھنے کی وجہ سے ہے۔ ورنہ ائمہ حنفیہ میں سے کسی نے صراحتاً انکار نہیں کیا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں نفی سماع کا عنوان قائم کیا ہے پھر اس پر محقق نے خود ہی سوال کیا ہے کہ جب ٹھنکتے ہیں تو سلام علی القبر کا کیا معنی۔ اس کا جواب یہ دیا کہ مردے اُس وقت سُن لیتے ہیں یعنی یہ جزئیہ نفی سے مستثنیٰ ہے۔ پھر خود ہی سوال کیا کہ جب ٹھنکتے ہیں تو پھر انہ یسمع قرع نعالہم کا کیا مطلب؟ اس کا جواب بھی استثناء کے ساتھ دیا۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ واما الشیخ ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ فجعل الاصل هو النفی وکل موضع ثبت فیہ السماع جعلہ مستثنیٰ ومقتصرًا علی المورد قلت:

۱۔ فتاویٰ رشیدیہ ص ۱۰۸ مطبوعہ ایچ۔ ایم سعید کمپنی کراچی۔

۲۔ امداد الفتاویٰ ص ۳۷۹ ج ۵

اذا ما الفائدة في عنوان النفي وما الفرق بين نفي السماع ثم الاستثناء في مواضع كثيرة وادعاء التخصيص وبين اثبات السماع في الجملة مع الاقرار باننا لا ندري مضابط اسما عمه فان الاحياء اذا لم يصعوا في بعض الصور فمن ادعى الطرد في الاموات ولذا قلت بالسماع في الجملة^۱ اس بابت کا حاصل یہ ہے کہ محقق ابن ہمام نے عنوان نفی قائم کر کے پھر اس میں سے بعض مواضع کا استثناء کر کے جو بات کہنا چاہی ہے اس کا مال دہی تو ہے جو ہم کہتے ہیں۔ ہم سماع موتی میں طرد کے قائل نہیں کہ ہر مردہ ہر بات کو سنا ہے اور یہ طرد تو احیاء کے اندر بھی نہیں مردوں میں کیا ہوگا۔ ہم جو سماع موتی کے ثبوت کے قائل ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ جو بات اللہ ان کو سنانا چاہتا ہے سنا دیتا ہے۔ ہمیں مضابط سماع کا پتہ نہیں۔ اسی کو سماع فی الجملة کے ساتھ تعبیر کیا ہے مطلب یہ ہے کہ ہم نے عنوان ثبوت قائم کر کے سماع فی الجملة کا قول اختیار کیا ہے اور آپ نے عنوان نفی قائم کر کے بھی بعض جگہ ثبوت سماع کو تسلیم کر لیا ہے۔ بعض جگہ سماع کے قائل آپ بھی ہیں۔ اور ہم بھی۔ مال واحد ہے پھر عنوان نفی سے کیا فرق پڑتا ہے۔

اصل محقق بات سماع فی الجملة کا ثبوت ہے نہ کہ سماع مطرد کا۔ شیخ الاسلام مولانا عثمانی نے بھی یہی تعبیر اختیار فرمائی ہے۔ مثبت حضرات سماع موتی کے اثبات کے لئے شیخین کی اس حدیث اور بہت سی دیگر احادیث صحیحہ سے استدلال کرتے ہیں۔ صحیحین کی اس حدیث میں واضح ہے کہ انہ یسمع قسراً فقالہم مردہ دفن کر کے جانے والوں کے جوتوں کی آہٹ کو یقیناً سنا ہے۔ احادیث صحیحہ میں قبر پر سلام کہنا وارد ہے اگر سُننے نہ ہوں تو یہ سلام لغو ہے۔ بالخصوص وہ سلام جو خطاب کے صیغہ سے ہو حضرت شاہ صفا فرماتے ہیں کہ والاحادیث فی سماع الاموات قد بلغت مبلغ التواتر فی حدیث صحیحۃ البوسری ان احدا اذا سلم علی المیت فانه یروا لیه ویعرفه ان کان یعرفه فی الدنیا^۲ ترجمہ: ”اور مردوں کے سُننے کے متعلق احادیث حد تواتر تک پہنچی ہوئی ہیں اور ایک حدیث میں ہے۔ جس کی تصحیح ابو عمر نے کی ہے۔ کہ جب کوئی شخص میت کو سلام کرتا ہے تو وہ اس کا جواب دیتا اور اس کو پہچان لیتا ہے اگر دنیا میں اس کو پہچانتا تھا“

صاحب فتح المہم فرماتے ہیں کہ والذي تحصل لنا من النصوص والله اعلم ان سماع الموتی ثابت فی الجملة بالاحادیث الکثیرۃ الصحیحۃ^۳۔ جو حضرات نفی سماع کے قائل ہیں۔

^۱ فیض الباری ص ۴۶۶ ج ۲ ^۲ فتح المہم ص ۴۶۹ ج ۲ ^۳ فیض الباری ص ۴۶ ج ۲

^۴ فتح المہم ص ۴۶۹ ج ۲

وہ قرآن پاک کی آیات سے استدلال کرتے ہیں جیسا کہ سورۃ نمل میں ہے۔ اِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتٰی اور دوسرا جگہ ہے مَا اَنْتَ بِسَمْعٍ مِّنْ فِی الْقُبُوْرِ مَبْتٰیْنِ حضرات نے اس دلیل کے کئی جوابات دیئے ان جوابات کا منشا احادیث کثیرہ صحیحہ اور آیات میں تطبیق دینا ہے۔

(۱) بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ آیت میں اسماع کی نفی ہے سماع کی نہیں۔ آیت یہ کہتی ہے کہ آپ میں یہ طاقت نہیں کہ مردوں کو سنا سکیں یہ نہیں فرمایا کہ یسمع الموقی کہ مردے سُنتے نہیں۔ واقعی تبدل عالم کے بعد کس میں طاقت ہے کہ اپنی بات ان کو سنا سکے یہ الشر ہی کی طاقت اور قدرت سے ہو سکتا ہے۔ وہ اپنی قدرت سے مجتوں کی آہٹ سُنادے آنے والے کے سلام کے الفاظ سُنادے اور جواب کی توفیق دے دے عزیٰ کہ آیت میں نفی اسماع۔ مگر نفی سماع۔ متنازع فیہ دوسرا امر ہے مذکہ پہلا۔ صاحب فتح الملہم نے حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کے بیانات سے تمسک کرتے ہوئے اس جواب کی تفصیل فرمائی ہے ان کی کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے افعال کی دو قسمیں ہیں ایک تودہ افعال ہیں جو اسباب طبعیہ کے ماتحت ہوتے ہیں۔ مثلاً پورے اسلم کے زور سے جنگ جیتنا یہ اسباب کے ماتحت ہے۔ ایسے افعال کے کرنے کی نسبت تو بندوں کی طرف کی جاتی ہے کہا جاتا ہے کہ اس بندے نے یہ کام کیا۔ اور جو کام مافوق الاسباب ہو جائے اس کی نسبت بندے سے سلب کر کے اللہ کی طرف کی جاتی ہے مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مٹھی لٹکریوں کی پھینکی جو سب کافروں کی آنکھوں میں پڑی جو ان کی شکست کا سبب بنی۔ اس کے متعلق قرآن نے یہ طرز اختیار کیا و ما رصیت اذ رصیت و لکن اللہ رملی۔ رہی اگرچہ حضور علیہ السلام سے ہی بظاہر صادر ہوئی لیکن اس کے آثار مافوق الاسباب تھے اس لئے حضور علیہ السلام سے نسبت کی نفی کر کے اللہ کی طرف نسبت کی گئی۔

مردہ جب سر کر دو دوسرے عالم میں پہنچ گیا تو یہاں کی بات اس کو سنانا مافوق الاسباب طبعیہ ہے گودہ قدرت حق سے سُنتے ہیں کما نطق بہ الاحادیث۔ لیکن اس کے سنانے کی آپ سے نفی کر دی گئی اِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتٰی ان کو سنانا آپ کے بس کا کام نہیں۔

(۲) سماع کی دو قسمیں۔ (۱) سماع حسی یعنی حسی طور پر کان میں آواز آجانا۔ (۲) سماع قبول اور سماع نافع۔ یعنی سن کر قبول کرنا ایسا سنا کہ اس پر نفع کا ترتیب ہو۔ اِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتٰی میں سماع حسی کی نفی نہیں سماع نافع کی نفی ہے۔ مطلب آیت کا یہ ہے کہ حسی طور پر تو یہ آواز کو سُنتے ہیں لیکن سماع نافع نہیں ہو رہا کیونکہ قبول

کرنے کی نیت ہی نہیں۔ اس آیت میں موتی سے نرلاد کفار ہیں کلام بنابر تشبیہ کے ہے مطلب یہ ہے کہ آپ کے یہ مخاطب کفار مردوں جیسے ہیں۔ آپ ان کو کیسے سنا سکتے ہیں۔ تو یہاں حقیقی مردوں کی بات نہیں بلکہ کافروں کی بات کی جارہی ہے۔ اس لئے متنازع فیہ مسئلہ سے اس آیت کا تعلق نہیں۔ اختلاف حقیقی مردوں کے سُننے یا نہ سُننے میں ہے اگر اس پر یہ کہا جائے کہ یہ استعارہ تمبھی صحیح ہو سکتا ہے جب کہ مستعار منہ کا بھی وجود ہو۔ جیسے مشبہ نہیں مُنتا مشبہ بہ بھی نہ مُنتا ہو تو مشبہ بہ کا عدم سماع ثابت ہو گیا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مشبہ بہ میں بھی عدم سماع کی بات ہونی چاہیئے لیکن جس قسم کا سماع مشبہ میں منفی ہے اسی قسم کے سماع کی نفی جانب مشبہ بہ میں ہونی چاہیئے۔ ظاہر ہے کہ مشبہ یعنی کافر حسی طور پر یقیناً سُنتے تھے۔

لیکن اس سے نفع نہیں اٹھاتے تھے تو سماع حسی مشبہ میں یقیناً ثابت ہے سماع نافع اور سماع قبول، سماع ہدایت یہ منفی ہے۔ تو جانب مشبہ بہ میں بھی یہی بات ہونی چاہیئے کہ حسی طور پر تو حقیقی مردے سُنتے ہیں۔ البتہ سماع ہدایت نہیں کیونکہ وہ عالم تکلیف سے نکل چکے ہیں۔ وہاں نفع ہدایت حاصل نہیں کر سکتے تو زیادہ سے زیادہ حقیقی مردوں میں اگر سماع کی نفی کی جاسکتی ہے تو سماع نافع کی نہ کہ سماع حسی کی اس مضمون کی آیتیں جہاں بھی وارد ہیں حقیقی مردوں کی بات کرنا کسی جگہ مقصود نہیں۔ ان تمام آیات کا سوتل کفار کے لئے ہے کبھی ان کو مُردے کہا جاتا ہے کبھی ان کو بہرے اور کہیں اندھے کہا جاتا ہے ہر جگہ مراد ہدایت حاصل کرنے کی نفی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ آیت میں سماع کی نفی مقصود نہیں بلکہ نفی انتفاع مقصود ہے حضرت شاہ صاحب نے یہ جواب جلال الدین سیوطی سے نقل فرمایا ہے دوسرے محققین مفسرین اکثر یہی تفسیر فرما رہے ہیں۔ سیوطی نے یہ جواب نظم میں پیش فرمایا ہے۔

سماع موتی کلام الخلق قاطبۃً قد صحَّ فیہ مالنا الا اشار بالکتاب

امۃ النخی معناہا سماعٌ ہدائی لا یسمعون ولا یمنعون للادب

(۳۱) حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لغت میں سَمَنَّا بمعنی عمل کرنے کے بھی آتا ہے بکثرت کہا جاتا ہے کہ تم میری بات سُنئے نہیں مراد یہ ہوتا ہے کہ اس کو ملنے نہیں اور عمل نہیں کرتے ہر زبان

۱۔ فیض الباری ص ۴۶۷ ج ۲
۲۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر ص ۳۴ ج ۳ تفسیر طبری ص ۹ جزر ۲۰۔ تفسیر کبیر للرازی ص ۲۱۶ ج ۲۴ تفسیر
بیضادی ص ۴۱۳ طبع مکتبۃ الجہوریۃ المصریۃ۔
۳۔ فیض الباری ص ۴۶۸ ج ۲

میں یہ محاورہ رائج ہے۔ اسی طرح سے یہاں سماع ماننے کے معنی میں ہے کہ یہ لوگ سُنتے نہیں یعنی مانتے نہیں۔ اس جواب کے مطابق کلام لغت میں داخل ہوگی عرضِ نزول پر بحث کرنے کی حاجت نہیں۔

(۴) حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں سماع کی نفی ہمارے علم اور ہمارے عالم کے اعتبار سے ہے۔ مُردے گرچہ عالمِ برزخ میں مَن ہے جس کا مانتہ بہ الاحادیث لیکن ان کا یہ سماع اُس عالم میں ہے۔ وہ خود ہمارے عالم سے نکل چکے ہیں وہ خود ہمارے علم سے معدوم ہیں تو ان کا سماع ہمارے علم اور ہمارے اس عالم کے لحاظ سے معدوم ہے۔ گفتگو اس اعتبار سے ہے کہ قرآن پاک کی تعبیرات بسا اوقات مخاطبین کے علم اور مشاہدہ کے اعتبار سے ہوتی ہے جیسا کہ قرآن مجید ہے و جذا ھا تغرب فی عینِ حُسنۃ واقع کے اعتبار سے حُزبِ سُورجِ چشمہ میں نہ تھا لیکن مشاہدۃ لوگوں کو چشمے میں ڈوبتا معلوم ہوتا ہے اس لئے یہ تعبیر اختیار فرمائی۔

اہم تنبیہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ اس مسئلہ میں سلف کا اختلاف رہا ہے ایک طرف کا جزم مشکل ہے اس لئے اگر کوئی دیاننداری کے ساتھ اپنے نزدیک نفی سماع کو رائج سمجھتا ہے اور اثبات سماع کے دلائل کی قواعدِ علمیہ کے مطابق مناسب تاویل کرتا ہے اور نفی کا قائل ہے تو اس پر طعن نہیں کیا جاسکتا اس پر طعن کرنا تجاوز عن الحدود ہے اس لئے کہ یہ بھی سلف کا ایک مسلک ہے لیکن اگر کوئی شخص نفی سماع موتی کا اس طرح سے قائل ہے کہ اس کے ساتھ جزم والا معاملہ کرتا ہے۔ اور مثبتین سماع پر طعن کرتا ہے۔ ثبوت سماع کا قائل ہونے کی وجہ سے ان کو مشرک یا توحید میں ڈھیلا سمجھتا ہے تو اس کی طرف سے تجاوز عن الحدود ہوگا۔ اور ناقابلِ گوارا زیادتی تصور ہوگی جس پر مواخذہ کیا جاسکتا ہے ہمارا مواخذہ نفی سماع کے قول پر نہیں۔ بلکہ اس بات پر ہے کہ جب سلف میں ایک گروہ بلکہ اکثر سلف دلائل صحیحہ کی بنا پر ثبوت سماع کے قائل ہیں یہ اس کو ضلالت کیوں قرار دیتا ہے۔ اسی طرح اگر غیر انبیاء سے بڑھ کر انبیاء کے سماع کی نفی کرنے لگ جائیں تو بھی قابلِ مواخذہ ہوں گے کیونکہ یہ خلاف اجماع ہے۔

فائدہ بعض جاہل اور بے دین ثبوت سماع پر اپنی جہالت سے غلط تقریبات بٹھاتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ان سے امدادیں مانگنے لگ جاتے ہیں ان کے سامنے حاجت پیش کرتے ہیں۔ اور یہ سمجھتے ہیں کہ یہ اولیاء ہر جگہ کی ہر بات کو سُنتے ہیں ان کو حاضرِ حاضر تک گمان کر لیتے ہیں۔ یہ سب مشرکیت ہیں۔ جو سلف اہل حق ثبوت سماع کے قائل تھے ان میں سے ان باتوں کا کوئی قائل نہ تھا نہ ہی ثبوت سماع ان باتوں کا مبنی بن سکتا ہے اس لئے کہ جو حضرات ثبوت سماع کے قائل ہیں وہ موتی میں سے صرف اولیاء کرام کے سماع کے قائل نہیں بلکہ فاسقوں اور کفار تک کے سماع کے قائل ہیں۔ ان کا مسلک یہ ہے کہ نیک و بد

ثبوت سماع میں سب برابر ہیں۔ تو اگر مردے کا قبر میں سنا ان امور کی دلیل ہے تو پھر کفار اور فاسق کی قبروں پر جا کر یہی امور جائز ہونے چاہئیں۔ حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔ معلوم ہوا ثبوت سماع ان امور کے حوا کی دلیل نہیں ان امور شرکیہ کا سماع موتی سے کوئی علاقہ نہیں۔ ان کی تردید پر دلائل قطعیہ قائم ہیں ان سے تردید کجائے گی۔ البتہ اگر کسی جگہ کے عوام ایسے ہوں کہ جب تک سماع موتی کا انکار نہ کیا جائے ان کو یہ باتیں سمجھائی نہ جاسکتی ہوں تو وہاں مصلحتاً انکار کر دینے میں کوئی مضائقہ ہمارے نزدیک بھی نہیں لیکن مصلحتاً انکار اور چیز ہے تحقیق مسئلہ اور چیز ہے یہاں گفتگو تحقیق مسئلہ میں ہے۔

حضرت تھانویؒ الکشف میں سماع موتی کے مسئلہ پر کلام فرمانے کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ
 ”البتہ عوام کا سا اعتقاد اثبات کہ اس کو حاضر حاضر متصرف مستقل فی الامور سمجھتے ہیں یہ مرتجع ضلالت ہے اگر اس کی اصلاح بدول انکار سماع کے نہ ہو سکے تو انکار سماع واجب ہے۔“

باب الاعتصام بالکتاب والسنة

من احدث فی امرنا هذا ماليس منه فمورد^{۲۷} رد مصدر بمعنی اسم مفعول ہے یعنی مردود۔ مبالغہ کے لئے مصدر سے تعبیر کر دیا گیا۔ فمورد میں ”ہو“ منبر کے مرجع میں دو احتمال ہیں۔ (۱) اس کا مرجع محدث ہو یعنی وہ گھڑی ہوئی چیز مردود ہے۔ (۲) اس سے مراد محدث ہے یعنی دین میں نئی ایجاد کرنے والا مردود ہے۔

بدعت کی تعریف | اس حدیث میں بدعت کی مذمت کیساتھ بدعت کی تعریف کی طرف بھی واضح اشارہ ہے۔ اس حدیث کی روشنی میں بدعت کی تعریف یہ نکلتی ہے ”مالیس من الدین کو دین میں داخل کرنا“ جس چیز کی دین کی طرف نسبت کی جائے اس کی دشمنیں ہیں ایک ”ما من الدین“ اور دوسری ”مالیس من الدین“ ”ما من الدین“ سے مراد یہ ہے کہ اس شئی کے دین میں سے ہونے پر کوئی دلیل شرعی قائم ہو۔ اور ”مالیس من الدین“ وہ چیز ہے جس کے دین میں سے ہونے پر کوئی دلیل شرعی قائم نہ ہو۔ کسی چیز کے بدعت میں سے ہونے کے لئے دہ باتوں کا ہونا ضروری ہے ایک یہ کہ وہ ”ما لیس من الدین“ کے قبیل سے ہو اور دوسرا یہ کہ اس کو دین میں سے سمجھا جائے۔

مثلاً ایصالِ ثواب کا جواز دلیل شرعی سے ثابت ہے اگر کوئی شخص ایصالِ ثواب کو مشروع سمجھتا ہے اور اس کو کرتا ہے تو اس نے ”ما من الدین“ کو دین میں سے سمجھا ہے اس لئے یہ بدعت نہیں اس لئے کہ یہاں بدعت کا پہلا رکن یعنی اس چیز کا مالیس من الدین ہونا مفقود ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ فلاں پہننے کی فلاں تاریخ کو ایصالِ ثواب کرنے کا زیادہ ثواب ہے تو اس دن کی یہ تخصیص بدعت ہے اس لئے کہ اس پر کوئی دلیل شرعی قائم نہیں یہ مالیس من الدین کے قبیل سے ہے اس شخص نے اس کو دین میں داخل کر دیا اور موجب ثواب سمجھا لہذا یہ بدعت ہوگا۔

کسی دن کی تخصیص کو دین میں سے سمجھنے کی ایک نشانی یہ بھی ہے کہ اس دن ایصالِ ثواب وغیرہ نہ کرنے والے کو قابلِ ملامت سمجھا جائے۔ اگر کسی دن کی تخصیص دینی فرقوں میں محاذ آرائی اور فتویٰ بازی کی بنیاد بن جائے تو اس امر کی واضح دلیل ہے کہ اس کو ایک فریق نے دین میں سے سمجھ لیا ہے۔

ریل گاڑی، کاریں، بسیں، ہوائی جہاز وغیرہ دوسری نئی نئی ایجادات بھی ”مالیس من الدین“ کے قبیل سے ہیں لیکن یہ بدعت نہیں کیونکہ بدعت ہونے کے لئے مالیس من الدین

ہونا کافی نہیں بلکہ اس کو دین میں سے سمجھنا بھی ضروری ہے۔ ظاہر ہے کہ کوئی شخص بھی ان چیزوں کو دین میں سے نہیں سمجھتا، کوئی نہیں کہتا کہ ریل گاڑی پر سفر کرنے پر اتنے نفلوں کا ثواب ملے گا اور ہوائی جہاز پر سفر کرے گا تو اتنا ثواب ملے گا۔

ایسے ہی مدارس اور دیگر اداروں میں اسباق اور دوسرے کام کرنے کے لئے جو ایک نظام بنالیا جاتا ہے اس پر بھی کوئی دلیل شرعی قائم نہیں لیکن ان کو دین میں داخل نہیں سمجھا جاتا اس لئے یہ بدعت نہیں۔ کوئی نہیں کہتا کہ صحیح بخاری پہلے گھنٹہ میں پڑھنے پر خاص ثواب ملے گا جو دوسرے گھنٹہ میں پڑھنے کی صورت میں نہیں ملے گا۔

بدعت کی تقسیم | علماء میں یہ بحث چل رہی ہے کہ آیا بدعت کی تقسیم حسنہ اور سیئہ کی طرف ہوتی ہے یا نہیں؟ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ بدعت کی دو قسمیں ہیں حسنہ اور سیئہ اور بہت سے محققین نے یہ فرمایا ہے کہ بدعت ہمیشہ سیئہ ہی ہوتی ہے کبھی حسنہ نہیں ہوتی۔ مجدد الف ثانیؒ کی بھی یہی رائے ہے۔

یہ اختلاف حقیقی نہیں بلکہ لفظی اختلاف ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ بدعت کی تعریفیں دو کی گئی ہیں۔ اتنی بات پر تو سب متفق ہیں کہ بدعت وہ کام ہے جس کا خیر القرون میں وجود نہ ہو اور اس کو دین سمجھ کر کیا جائے۔ خیر القرون میں موجود ہونے کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ چیز خیر القرون میں موجود ہو جو حسی ہو دوسرے یہ کہ موجود ہو جو شرعی ہو جو موجود ہو جس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس چیز کا نفس الامر میں وجود ہو اور موجود ہو جو شرعی کا مطلب ہے کہ اس کام کے جواز پر دلیل شرعی قائم ہو خواہ نفس الامر خارج میں وہ کام پایا جاتا ہو یا نہ۔

اگر موجود سے مراد موجود ہو جو شرعی لیں تو مطلب یہ ہوگا کہ جس کام کے جواز پر دلیل شرعی قائم نہ ہو اس کو دین سمجھ کر کرنا بدعت ہے اس صورت میں ہر بدعت سیئہ ہی ہوگی کوئی بدعت بھی اس معنی کے اعتبار سے حسنہ نہیں ہو سکتی جو حضرات عدم انقسام کے قائل ہیں وہ یہی معنی مراد لیتے ہیں اور بدعت کی یہی تعریف کرتے ہیں۔

اگر موجود سے مراد موجود ہو جو حسی لیں تو مطلب یہ ہوگا کہ بدعت وہ کام ہے جس کا خیر القرون میں وجود خارجی نہ ہو اور اس کو دین سمجھ کر کیا جائے۔ اس صورت میں بدعت کی دو قسمیں ہوں گی اس لئے کہ جو چیز خیر القرون میں خارجاً موجود نہ ہو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا وجود خارجی تو نہیں تھا لیکن اس کے جواز پر دلیل شرعی قائم ہے۔ یہ بدعت حسنہ ہوگی اور دوسری صورت یہ کہ اس چیز کا نہ تو

دوہو خارجی خیر القرون میں تھا اور نہ ہی یہ کسی اور دلیل شرعی سے ثابت ہے تو یہ بدعت سیئہ ہوگی۔
 اس نکتہ پر دونوں فریق متفق ہیں کہ جو چیز کسی بھی دلیل شرعی سے ثابت نہ ہو اور اس کو دین
 میں داخل سمجھا جائے تو وہ بدعت ہے اور سیئہ ہے۔ اس کی قیامت پر سب کا اتفاق ہے اور ایک چیز
 جس کا خیر القرون میں تو وجود خارجی نہیں تھا لیکن کسی دلیل سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے تو ایسی چیز
 سب کے نزدیک جائز ہے۔ ان دو نقطوں پر اتفاق کے بعد اختلاف صرف اتنی بات میں ہے کہ اس
 دوسری قسم کی چیز کو بدعت سے تعبیر کیا جائے گا یا نہیں؟ جو انقسام کے قائل ہیں وہ اس کو بدعت سے
 تعبیر کرتے ہیں اور جو عدم انقسام کے قائل ہیں وہ اس کو بدعت ہی شمار نہیں کرتے تو یہ اختلاف محض
 تعبیری اور لفظی ہوا۔

کل امتی یدخلون الجنة الامن الی ۲۷

ابار اور انکار کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) ابار اعتقادی یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی بات
 پر پورا اعتقاد نہیں۔ ایسا شخص خالذ النار ہوگا حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ میری امت دعوت جنت
 میں مزور جائے گی سوائے ان لوگوں کے جنہوں نے ابار اعتقادی یعنی کفر کیا یہ جنت میں کبھی نہیں
 جائیں گے۔ (۲) ابار عملی یعنی اعتقاداً تمام ضروریات دین کو ماننے کے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی
 بعض باتوں پر عمل کرنے میں سستی کرتا ہے ایسے شخص کے دخول فی النار کا خطرہ ہے۔ حدیث کا مطلب یہ
 ہوگا کہ میری امت اجابت کو جنت کا دخول اولیٰ ضرور حاصل ہوگا۔ سوائے ان لوگوں کے جنہوں نے
 کوئی بدعملی کی ہوگی۔

عن جابر قال جاءت ملائكة الى النبي صلى الله عليه وسلم ۲۷

ان العين نائمة والقلب يقظان۔

نوم انبیاء علیہم السلام کی خصوصیت۔

عام لوگوں کی نیند عموماً صرف ظاہری اعضاء پر ہی اثر
 انداز نہیں ہوتی بلکہ ان کا دل بھی اس سے متاثر ہوتا
 ہے لیکن نبی کی نیند صرف ظاہری اعضاء ہی متاثر ہوتے ہیں۔ دل پر ان کی نیند کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔
 متعدد احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے دل نہیں سوتے۔ کیونکہ نبی کو ہر وقت عالم بالا
 سے علم حاصل کرنے کیلئے تیار رہنا ہوتا ہے۔ نبی کو دل ہر وقت نوم اور غفلت میں علوم وحی حاصل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے
 یہی وجہ ہے کہ نبی کا خواب وحی کی ایک مستقل قسم ہے اور وحی کی دوسری اقسام کی طرح قطعی اور حجت ہے۔
 قتل اولاد حرام قطعی ہے لیکن نبی کے خواب سے اس کا نسخ ہو سکتا ہے ابراہیم علیہ السلام نے خواب

دیکھا کہ میں اپنے بیٹے کو ذبح کر رہا ہوں۔ ابراہیم علیہ السلام اس کو وحی قطعی سمجھ کر اس پر عمل کرنے کیلئے تیار ہو جاتے ہیں۔ پھر اپنے بیٹے سے امتحاناً پوچھتے ہیں وہ جواب دیتا ہے ”افعل ما تؤمر“ اسماعیل علیہ السلام نے بھی اس خواب کو حق تعالیٰ کا حکم قرار دیا معلوم ہوا کہ وہ بھی نبی کے خواب کو حجت سمجھتے ہیں قرآن کریم نے ان کے اس نظریہ کو بلا انکار نقل کیا ہے معلوم ہوا قرآن کی نظر میں بھی نبی کا خواب وحی قطعی اور حجت ہے۔

نبی کے خواب کا حجت ہونا قرآن سے بھی ثابت ہے اور اس پر علماء اُمت کا اجماع بھی ہے۔ اگر یہ کہہ دیا جائے کہ اعضاء کے سونے کے ساتھ ساتھ نبی کا دل بھی سو جاتا ہے تو وحی کی اس قسم پر سے اعتماد اٹھ جائے گا۔ اس لئے نبی کے خواب کو وحی ماننے کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ یہ بھی مانا جائے کہ نیند کی حالت میں بھی نبی کا دل جاگتا رہتا ہے۔

چونکہ نیند کی حالت میں بھی نبی کا دل نہیں سوتا اس لئے انبیاء علیہم السلام کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان کی نیند ناقض وضو نہیں ہوتی۔ یہ معنوں متعدد احادیث سے بھی ثابت ہے اور علماء اُمت کا بھی یہی نظریہ ہے۔ بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سو جاتے اور اٹھ کر نیا وضو کرنے کے بغیر ہی نماز پڑھ لیتے۔

اشکال ایک حدیث کتاب الصلوٰۃ میں آئے گی جس کو ”حدیث لیلة التعریس“ کہتے ہیں اس میں یہ بھی ہے کہ ایک مرتبہ سفر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کے قریب سونے کے لئے پڑاؤ ڈالا۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ صبح صادق کے وقت جگا دینا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سو گئے اتفاق سے حضرت بلال کو بھی نیند آگئی۔ فجر کے وقت کسی کو بھی جاگ نہیں آئی جب سورج نکل آیا تو جاگ آئی اس وقت آپ نے نماز قضا فرمائی اس پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ تو کہتے ہیں نبی کا دل ہر وقت بیدار ہوتا ہے۔ اگر یہی بات ہے تو پھر نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو صبح صادق کا علم کیوں نہ ہوا۔

جواب بعض حضرات نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ نبی کے دل کا بیدار ہونا کلی نہیں اکثری ہے کبھی کبھار نبی کا دل بھی نیند سے متاثر ہو جاتا ہے۔ ایسے مواقع میں سے ایک موقعہ پر لیلة التعریس کا واقعہ بھی پیش آیا ہے۔ لیکن یہ جواب اچھا نہیں کیونکہ نبی کا ہر خواب وحی ہے۔ اگر یہ کہہ دیا

جائے کہ نبی کا دل بھی بعض اوقات بند سے متاثر ہو جاتا ہے تو وحی کی اس مستقل قسم پر اعتماد نہیں رہ سکتا اس لئے کہ ہر خواب میں یہ احتمال موجود ہے کہ اس وقت نبی کا دل سویا ہوا ہو۔ اس لئے یہ جواب مناسب نہیں

اکثر شارحین حدیث نے جواب یہ دیا ہے کہ اس حدیث کا حدیث لیلۃ القریس کے ساتھ کوئی تعارض ہی نہیں ہر عفو کے وظائف الگ الگ ہیں صیغہ ماضی معلوم کرنا دل کا نہیں آنکھوں کا کام ہے۔ صیغہ ماضی مدرکات بعمر میں سے ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص آنکھیں بند کر لے اور دل جاگ رہا ہو تو اس کو صیغہ کا ادراک بالکل نہیں ہوگا۔ لیلۃ القریس میں صیغہ کے علم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت آنکھیں سوتی ہوتی تھیں اور ادراک صیغہ ان کا کام تھا۔

وقد غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر

مسئلہ عصمت انبیاء پر ایک نظر | اس حدیث میں اور اس قسم کی دوسری نصوص میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا دوسرے انبیاء علیہم السلام کی طرف ذنب یا اس قسم کے دوسرے الفاظ کی نسبت کی گئی ہے۔ اس قسم کے نصوص لے کر ملحدین مسئلہ عصمت انبیاء علیہم السلام میں شکوک و شبہات پیدا کرنے کی کوشش کیا کرتے ہیں اس لئے اس مقام کی قدر سے وضاحت ہو جانا مناسب ہے۔

سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ مسئلہ عصمت انبیاء دین کے بنیادی اور اہم مسائل میں سے ہے بلکہ اس کو سب مسائل کی بنیاد کہا جاسکتا ہے اس لئے کہ پوری شریعت مطہرہ انسانیت کو نبی کے واسطے سے ہی ملتی ہے۔ نبی کی ہر بات دین میں حجت ہوتی ہے قرآن کریم میں ہے۔ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين لوله ما تولى ونصله جحمت۔ اس میں نبی کی ہر قسم کی مخالفت کو گمراہی اور دخول جہنم کا سبب قرار دیا ہے۔ اس الملاق اور عموم سے معلوم ہوا کہ نبی کا ہر قول و فعل اور اس کی ہر تقریر حجت اور تشریحی مقام رکھتی ہے۔ اگر نبی سے بھی ”تفاضل بشریت“ سے مغلوب ہونے کی وجہ سے گناہ کا مدور ہو سکتا ہے تو یہ اس آیت کے منافی ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس کے ہر قول، فعل اور تقریر کو حجت کہنا اور اس کی مخالفت کو دخول نار کا سبب قرار دینا صحیح نہ ہوگا۔ اگر نبی کی زندگی میں کچھ باتیں غلط ہوتیں تو حق تعالیٰ یہ اعلانات کبھی نہ فرماتے کہ ان کی ہر بات مانتی ضروری ہے اگر نہ مانو گے تو جہنم کی سزا ہوگی غلط بات کے نہ ملنے پر دوزخ کی سزا کیسے ہو سکتی ہے؟

نبی کی طبیعت شریعت کا سانچہ ہوتی ہے جس میں سے شریعت ڈھل ڈھل کر نکلتی اور اُمت کے سامنے آتی ہے۔ جس طرح کسی اینٹ کے درست ہونے کے لئے مزدوری ہے کہ جس سانچہ سے وہ بن کر آئی ہے وہ بھی درست ہو ایسے ہی شریعت پاک و صاف اور پوری انسانیت کے لئے واجب العمل بھی ہو سکتی ہے جبکہ نبی کی طبیعت اور فطرت کو پاک و صاف تسلیم کیا جائے اور کہا جائے کہ نبی کے طبعی میلانات اور رجحانات اتنے صاف ہوتے ہیں کہ وہ کبھی گناہ کے قریب بھی نہیں پٹک سکتا۔ اسی بات کا دوسرا عنوان ”عصمت انبیاء“ ہے۔ عصمت انبیاء کا انکار دراصل پوری شریعت سے ہی اعتماد اٹھانے کی ایک ناکام کوشش ہے۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے بھی نبی کریم ﷺ کے قلبی رجحانات کی طہارت بیان کرنے پر زور دیا ہے۔ ایک جگہ ارشاد فرمایا: لَوْلَا اَنْ تَبْتَئِلَ لَقَدْ كُنْتَ تَرْكِبُ الْيَمْعَ شَيْئًا قَلِيلًا۔ اس میں یہ نہیں کہا گیا کہ اگر ہماری طرف سے تثبیت نہ ہوتی تو آپ ان مشرکین کی بات پر عمل کر لیتے بلکہ یہاں صرف بكون اور میلان کا ذکر ہے اور میلان بھی بہت تھوڑا سا (شَيْئًا قَلِيلًا) اور یہ بھی نہیں کہ یہ بالکل تھوڑا سا میلان بھی ہو ہی جاتا بلکہ لفظ ”کدت“ استعمال فرمایا یعنی ایسا میلان دل میں آنے کے قریب ہو جاتا؟ یہ بھی اس صورت میں جبکہ ہماری طرف سے تثبیت نہ ہوتی۔ مطلب یہ ہوا کہ آپ کا جو ہر فطرت اتنا پاک و منزہ ہے کہ اگر ہماری طرف سے حفاظت اور عصمت کے انتظامات نہ بھی ہوتے تب بھی ان کی باتوں کی طرف نہایت ہی معمولی سا بھکاؤ ہونے کے قریب ہو جاتا اور جب ہم نے اس کے ساتھ آپ کی تثبیت اور حفاظت و عصمت کا بھی وعدہ کر رکھا ہے تو اس صورت میں اس قدر میلان کا بھی احتمال نہیں ہو سکتا۔ اس مسئلہ پر جو شبہات وارد کئے جاتے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بعض نصوص میں انبیاء علیہم السلام کی طرف ذنب یا اس جیسے دوسرے الفاظ کی نسبت کی گئی ہے ایسے ہی بعض انبیاء کا استغفار کرنا مذکور ہے۔ استغفار تبھی ہو سکتا ہے جبکہ کوئی گناہ سرزد ہوا ہو۔ اس کے جواب کے لئے سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ انبیاء علیہم السلام کے ذنب کا وہ مفہوم نہیں جو عام لوگوں کے ذنب کا ہوتا ہے۔ بعض اوقات مضاف الیہ کے بدلنے سے لفظ کے مفہوم میں فرق پڑ جاتا ہے جیسے لفظ محبت اس کی نسبت کئی قسم کے لوگوں کی طرف کی جاسکتی ہے مثلاً اس کی نسبت ماں کی طرف بھی کی جاسکتی ہے۔ اسی لفظ کی نسبت بیوی کی طرف بھی کی جاسکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ دونوں صورتوں میں محبت کے تصورات میں زمین و آسمان کا فرق ہوگا۔ محبت زدہ کا جو تصور ہے وہ محبت مادر میں ہرگز نہ ہوگا۔

ایسے ہی ذنب کا مفہوم بھی مضاف الیہ کے بدلنے سے بدل جاتا ہے جب اس کی نسبت

انبیاء علیہم السلام کی طرف کی جاتی ہے۔ تو اس کا مفہوم وہ نہیں ہوتا جو عام لوگوں کی طرف نسبت کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ بلکہ نبی کا ذنب عام لوگوں کے ذنب سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً نبی کے ذنب کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ کبھی ایک کام کے دو طریقے ہوتے ہیں ایک فاضل اور ایک افضل بعض اوقات نبی افضل کو چھوڑ کر فاضل پر عمل کر لیتے ہیں یا کبھی نبی سے اجتہادی غلطی ہو جاتی ہے نبی اس کو بھی ذنب سمجھتے ہیں۔ نبی کے ذنب کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ نبی قرب حق کے مراتب و مدارج میں ہر لمحہ اور ہر آن ترقی کرتا رہتا ہے۔ جب وہ ایک مرتبہ سے دوسرے مرتبہ پر پہنچتا ہے تو گو پہلا مرتبہ عام لوگوں کے اعتبار سے بہت بلند تھا لیکن نبی کو پہلے مرتبہ پر ہونا اپنا قصور نظر آتا ہے اور اس کو ذنب سمجھتا ہے۔

ظاہر ہے کہ زیادہ فضیلت والا عمل چھوڑ کر کم فضیلت والا اختیار کرنا، اجتہادی غلطی ہو جانا یا قرب حق کے بڑے مرتبہ کے اعتبار سے نچلے مرتبہ پر ہونا کوئی معصیت اور گناہ نہیں ہے۔ لیکن نبی اس کو اپنا قصور سمجھتے ہیں اور اس پر اتنا استغفار کرتے ہیں جتنا کوئی دوسرا واقعی غلطی سرزد ہونے پر بھی نہیں کرتا۔ اس کی وجہ ان کے ذوق طاعت کی بلندی ہے جتنا کسی کا ذوق طاعت بلند ہوگا اتنا ہی اس کو معمولی باتوں پر گناہ کا احساس اور ندامت زیادہ ہوگی۔ گنتے لوگ ہیں جن کو کبھی قیام اللیل کی توفیق نہیں ہوتی بلکہ رات گناہوں میں گزر جاتی ہے اور ان کو کبھی توبہ و استغفار کا کبھی خیال تک نہیں آتا۔ لیکن اللہ کے بعض نیک بندے ایسے بھی ہوتے ہیں جو ساری رات عبادت میں گزار دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہماری عبادت بھی گناہوں کی فہرست میں شمار ہونے کے قابل ہے۔ اس احساس کی وجہ سے صبح کے وقت ساری رات کی عبادت پر توبہ و استغفار کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ قرآن کریم نے اپنے ایسے نیک بندوں کا حال ان لفظوں میں ذکر کیا ہے۔ کانوا قلیلاً من اللیل مایہجعون وبالا صغار هم یتخفرون ان لوگوں کا اپنے آپ کو گناہگار سمجھنا اور استغفار کرنا اس وجہ سے نہیں کہ انہوں نے واقعی کوئی معصیت کی ہے بلکہ اس کی وجہ ان کے ذوق طاعت کی بلندی ہے۔ ایسے ہی انبیاء علیہم السلام کا اپنے بعض افعال یا احوال کو ذنب سمجھنا ان کی عدم عصمت کی دلیل نہیں بلکہ یہ تو ان کے ذوق طاعت کے انتہائی بلند ہونے کی دلیل ہے۔

اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ نبی جس چیز کو گناہ سمجھ کر استغفار کرتا ہے اگر وہ واقعی گناہ نہیں ہے تو ہونا یہ چاہیئے تھا کہ حق تعالیٰ یہ فرماتے کہ تم سے کوئی غلطی ہی نہیں ہوئی معافی کی کیا ضرورت ہے حالانکہ لغو میں اس قسم کے مواقع پر اس طرح نہیں فرمایا گیا بلکہ ہر جگہ اعلان توبہ ہی مذکور ہے۔ اس کا حل یہ ہے کہ حق تعالیٰ انبیاء کے مزاج شناس بلکہ اس مزاج کے خالق ہیں انہیں معلوم ہے کہ

اس طرح کہہ دینے سے ان کی تشفی نہیں ہوگی۔ اس لئے ان کی تشفی کے لئے فرما دیتے ہیں کہ مان لیا کہ تم سے گناہ ہو گیا سہی لیکن کیا ہوا ہم نے معاف جو کر دیا ہے۔

بعض نصوص میں انبیاء علیہم السلام کے متعلق بظاہر ذنب وغیرہ سے بھی سخت لفظ وارد ہوتے ہیں جیسے ایک جگہ ارشاد فرمایا وعصى آدم ريبه فغوى۔ اس کے مل کے لئے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ الفاظ کی شدت و دہرے ہو سکتی ہے۔ (۱) بعض اوقات وہ فعل ہی اتنا قبیح ہوتا ہے کہ اس کیلئے سخت الفاظ ہونے چاہئیں۔ (۲) بعض اوقات فعل تو قبیح اور عظیم نہیں ہوتا لیکن اس کا فاعل عظیم الشان ہوتا ہے ایسے موقع پر سخت لفظ استعمال کر لئے جاتے ہیں مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ فعل گو اور لوگوں کے اعتبار سے بُرا نہ ہو بلکہ نیکی ہی ہو لیکن تمہاری شان کے لائق نہیں تھا۔ اسی لئے کہا جاتا ہے۔ حسنات الابرا رسیات المقصرین۔ انبیاء علیہم السلام کے متعلق الفاظ کی بظاہر شدت کی وجہ دوسری ہے یعنی عظمتِ فاعل صحیح نظر سے دیکھا جائے تو ایسی آیات ان حضرات کی عظمتِ شان کی دلیلیں ہیں۔

وَإِذَا أَمَرْتُ لَكُمُ بَشْيَءٍ مِّن رَّأْيِي فَأَنسَا أَنَا بَشْرًا ۚ ۲۸

مقصود یہ ہے کہ اگر میں تم کو دینی امور کے بارہ میں حکم کروں تو اس کا ماننا تو ضروری ہے کیونکہ یہ وحی ہے اور اگر دنیاوی امور کے متعلق کسی کام کا مشورہ دوں تو اس پر عمل کرنا ضروری نہیں کیونکہ میں بھی ایک بشر ہی ہوں اللہ تو ہوں نہیں۔ خدا کا علم محیط ہوتا ہے انسان خواہ کتنا ہی اُدنچا ہو جائے اس کا علم محیط کبھی نہیں ہو سکتا۔ ”انما انا بشر“ کی تشریح کرتے ہوئے ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے: ای فلیس لم اطلاق بالمخیبات۔

إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْعَرِيَان ۚ ۲۹

دورِ جاہلیت میں عرب کے اندر غارت گری کا عام رواج تھا۔ اکثر حملے اچانک ہو کرتے تھے بعض دشمن سر پر آجاتا اور اس کا پتہ صرف ایک آدمہ کو چلتا۔ ایسی صورت میں وہ قبیلہ کو دشمن کی آمد کی خبری اطلاع کرنے کے لئے طریق یہ اختیار کرتا کہ اپنے کپڑے اتار کر چھڑی وغیرہ پر لٹکا لیتا اور اس کو ساتھ لے کر قبیلہ میں اعلان کرتا اس طرح ننگے ہو کر اعلان کرنا انتہائی خطرہ کی علامت سمجھا جاتا تھا یہاں بھی کہنے کا مقصد یہ ہے کہ میں ایک بہت بڑے خطرے سے تم کو ڈرا رہا ہوں یعنی عذابِ آخرت کا خطرہ۔

مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ مِنَ الْمَدَى وَالْعِلْمُ كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ ۚ ۳۰

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے علومِ وحی سے استفادہ کرنے والوں اور اس سے محروم رہنے والوں کی حالت ایک مثال دے کر سمجھائی ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جو علم و ہدایت لے کر آئے ہیں اس کو ایسے سمجھو جیسے بارانِ رحمت ہو۔ جب کسی علاقہ پر بارش ہوتی ہے تو زمین کی تین قسمیں ہو جاتی ہیں۔ ایک تو بالکل بجز زمین جو پانی کو چوس لیتی ہے لیکن اس سے کسی کو کسی قسم کا نفع نہیں پہنچاتی۔ دوسری وہ پتھر ملی زمین جو بارش کے پانی کو حوضوں اور تالابوں کی شکل میں اس کی اصلی حالت کے اندر محفوظ کر لیتی ہے لوگ اپنی اپنی ضرورت کے مطابق وہاں سے پانی حاصل کر کے استعمال کرتے رہتے ہیں۔ تیسری وہ زرخیز زمین جو پانی کو اپنی اصلی صورت میں محفوظ نہیں کرتی بلکہ اس پانی کو اپنے اندر جذب کر کے اس کے نتائج رنگارنگ کے پھلوں اور پھولوں کی صورت میں پیش کرتی ہے۔ دوسری اور تیسری قسم کی زمینوں نے بارش کے پانی کو محفوظ کر کے لوگوں کو اس سے نفع پہنچایا لیکن دونوں کی نوعیت میں فرق ہے۔ دوسری قسم کی زمین نے پانی کو اپنی اصلی حالت میں محفوظ کر دیا اور تیسری قسم کی زمین نے پانی کو اپنی اصلی صورت میں پیش نہیں کیا بلکہ اس کے ثمرات کو عمدہ شکل میں پیش کیا ہے۔ یہی حال علومِ نبوت کا ہے۔ بعض لوگ تو ایسے ہیں جو علومِ نبوت سے محروم رہے۔ بعض لوگوں کو حق تعالیٰ نے ان علوم کو قبول کر کے اُمتِ محمدؐ پہنچانے کی توفیق عطا فرمائی پھر ایسے لوگوں کی دوسمیں ہیں بعض لوگ تو وہ ہیں جنہوں نے ان علوم کو ان کی اصلی شکل میں محفوظ کر لیا جیسے حضراتِ محدثین ان لوگوں نے اپنی ساری عمریں الفاظِ حدیث کی حفاظت کے لئے وقف کر دیں۔ دوسرا طبقہ وہ ہے جنہوں نے علومِ نبوت کو حاصل تو کیا لیکن انہوں نے اپنی کوششوں کو صرف الفاظ تک محدود نہ رکھا بلکہ ان علوم کو اپنے دل و دماغ میں جذب کر کے صحیح مزاج شریعت حاصل کیا اور پھر قرآن و حدیث سے حاصل ہونے والے ثمرات کو اُمت کے سامنے مسائل کی شکل میں پیش کیا۔ یہ کام حضراتِ فقہاء نے کیا۔ انہوں نے فقہ کی صورت میں جو ذخیرہ اُمت کو دیا ہے وہ درحقیقت قرآن و حدیث کے ہی ثمرات ہیں۔

فقہاء اور محدثین دونوں طبقے قرآن و حدیث کے خادم ہیں۔ لیکن دونوں کی خدمت کی نوعیت میں فرق ہے۔ محدثین نے الفاظِ حدیث کو انتہائی سختی کے ساتھ اس کو صحیح شکل میں محفوظ کرنے کا کارنامہ انجام دیا۔ بعد کے علماء اپنی علمی ضرورت کے مطابق اس سے استفادہ کرتے رہتے ہیں۔ اور فقہاء نے اس کے نتائج و ثمرات اُمت کے سامنے پیش کئے۔ دونوں طبقے حدیثِ رسولؐ کے خادم اور اُمت کے محسن ہیں لیکن فقہاء کی خدمتِ علومِ نبوت اور اُمت پر احسان زیادہ بلند ہے۔

اس سے اس اعتراض کا بھی جواب ہو گیا جو عام طور پر نادانیت کی درجہ سے کر دیا جاتا ہے وہ یہ کہ

فقہاء عام طور پر حدیث سے ناواقف ہوتے ہیں۔ اگر یہ حدیث کے ماہر تھے تو انہوں نے حدیث میں کوئی کتاب کیوں نہ لکھی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ حضرات نہ صرف حدیث سے واقف ہیں بلکہ انہوں نے قرآن و سنت کے مضامین کو اپنے قلوب میں جذب کر لیا ہے اور جو انہوں نے فقہ کی صورت میں تصانیف چھوڑی ہیں وہ بھی حدیث ہی کی خدمت ہے اگرچہ خدمت کی صورت مختلف ہے۔ جس طرح محدثین پر یہ اعتراض غلط ہے کہ انہوں نے حدیث کی دوسری نوعیت کی خدمت کیوں نہیں کی؟ یعنی ثمرات حدیث پر کتاب کیوں نہیں لکھی؟ ایسے ہی اعتراض بھی غلط ہے کہ فقہاء نے الفاظ حدیث پر کتاب کیوں نہ لکھی؟

اور یہ بات بھی علی سبیل التّنزل ہے وگرنہ حقیقت یہ ہے کہ فقہاء کی خدمات الفاظ حدیث کے سلسلہ میں بھی کم نہیں ہیں۔

عن عائشة قالت تلا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هو الذي انزل الله ۲۸
قرآن کی آیات کی دو قسمیں ہیں: (۱) محکمات جن کی مراد معلوم ہو سکتی ہو۔ (۲) متشابہات جن کی قطعی مراد اُمت کو معلوم نہ ہو سکتی ہو جیسے حروف مقطعات مسائل کا مدار پہلی قسم کی آیات پر ہے طالب ہدایت ہمیشہ انہی میں غور و خوض کرتا ہے لیکن کج رجوع طالب ہدایت نہیں رہتا اور عمل سے کتراتے ہوتے ہیں ان محکمات کو چھوڑ کر متشابہات کے درپے ہوتے ہیں ان میں من مانی تاویل کی گئی آسان ہوتی ہیں۔ ایسے لوگوں سے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے بچنے کا حکم دیا ہے۔

عن ابی ہریرۃ یکون فی آخر الزمان دجالون کذابون یا توکم
بالاحادیث ما لم تسمعوا الخ ۲۸

اس حدیث میں نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے پیش گوئی دی ہے کہ قیامت کے قریب دین میں تعلیمات کرنے والے لوگ ہوں گے ان کے باطل ہونے کی علامت یہ بیان فرمائی کہ وہ ایسی باتیں کیا کریں گے جو سلف میں نہیں ہوں گی۔ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے ان کے بارے میں حکم دیا کہ تم اپنے آپ کو ان سے دور رکھو کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ تم کو گمراہ کر دیں اور فتنہ میں ڈالیں۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عامی کے لئے باطل لوگوں کا لٹریچر پڑھنا جائز نہیں ہے۔ بعض لوگ کہہ دیتے ہیں کہ ہم ”خدا صفا و دع ماکدر“ پر عمل کرتے ہوئے اچھی باتوں کو لے لیں گے اور بری باتوں کو چھوڑ دیں گے لیکن سوال یہ ہے کہ ہر آدمی صحیح اور غلط میں تمیز کیسے کرے گا؟

ہر آدمی کے اندر تمیز کا سلیقہ کہاں ہوتا ہے۔ صرف دعویٰ کر دینے سے تو سلیقہ نہیں آ جاتا بلکہ اس کے لئے ماہر کی تصدیق ضروری ہے کہ واقعی یہ شخص حق باطل میں تمیز کر سکتا ہے۔
 بنا بصاحب نظر سے گو ہر خود را عیسیٰ نتوان گشت بتصدیق خیرے چند
 البتہ جس کے بارہ میں علماء اور مشائخ کی رائے یہ ہو کہ یہ صحیح اور غلط میں تمیز کر سکتا ہے اور اس کا اپنا رنگ پختہ ہو چکا ہے اس کے لئے باطل کی کتابیں تردید اور غلطی واضح کرنے کی نیت سے پڑھنا جائز ہے۔

لا تصدقوا اهل الکتاب ولا تکنزہم

یہ حکم مطلق نہیں بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ جو باتیں اہل کتاب اپنی کتابوں سے نقل کریں گے وہ کسی قسم کی ہو سکتی ہیں۔ بعض باتیں تو ایسی ہوں گی جن کی ہماری شریعت نے بھی تصدیق کی ہوگی جیسے موسیٰ علیہ السلام کا نبی ہونا ان پر تواریث نازل ہونا وغیرہ ایسی باتوں میں تو ان کی تصدیق کی جائے گی اس حیثیت سے یہ باتیں ہماری شریعت میں بھی ثابت ہیں۔

بعض باتیں ایسی ہوں گی جن کی تکذیب کتاب و سنت میں موجود ہے جیسے عزیر کا یا مسیح کا ابن اللہ ہونا۔ ایسی باتوں میں ان کی تکذیب کی جائے گی۔ تیسری قسم کی باتیں وہ ہیں جن کے بارہ میں کتاب و سنت ساکت ہیں۔ ایسے امور کے متعلق حکم ہے کہ نہ ان کی تصدیق کرو اور نہ ہی ان کی تکذیب کرو۔

عن المقدام بن معدیکرب الا انی اؤتیت القرآن ومثله معہ

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتنہ انکار حدیث کی پیشین گوئی دے کر اس کی تردید فرمائی ہے کہ وہی صرف قرآن میں منحصر نہیں بلکہ اس کے علاوہ بھی بہت سے احکام مجھے وحی سے ملے ہیں۔ یہاں ”ربل شعبان علی اریکتہ“ (وہ آدمی سیر ہوگا اور تکیے پر ٹیک لگائے بیٹھا ہوگا) وغیرہ لفظ ارشاد فرما کر اس طرف اشارہ فرمادیا کہ عیش و عشرت کے نشے اور مستی کی وجہ سے انکو ایسے باطل و کاذب دعوے سوجھ رہے ہیں۔ ہمارے بعض اساتذہ کا کہنا ہے کہ ہم نے بعض منکرین حدیث کو اسی ہیئت میں یہ بات کہتے ہوئے سنا ہے۔ منکرین حدیث کا اس طرح وجود خود حدیث کے صحیح اور اس کے محفوظ ہونے کی دلیل ہے۔ اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مثال کے طور پر ایسے مسائل شریعت بتائے ہیں جو قرآن کریم میں صراحتہً مذکور نہیں ہیں۔

ومن نزل بقوم فعلیہم۔ اس جملہ کا معاملہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی قوم کا مہمان بنے تو ان پر ضروری ہے کہ اس کی مہمان نوازی کریں اور اس کو کھانا کھلائیں۔ لیکن گمبہ اس کو کھانا نہیں کھلاتے تو

مہمان کے لئے جائز ہے کہ خود زبردستی پھین کر کھالے۔

اس حدیث پر اشکال ہے کہ دوسری نصوص سے تو معلوم ہوتا ہے کہ کسی کا مال اس کی طیب خاطر کے بغیر لینا درست نہیں یہ حدیث اس کے معارض ہے اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہ حدیث حالت اضطرار پر محمول ہے۔ یعنی اگر بھوک اتنی لگی ہوئی ہو کہ جان جانے کا خطرہ ہو تو بعد ضرورت ان کی اجازت کے بغیر کھالینا جائز ہے گو بعد میں قیمت ادا کرنی پڑے گی۔

(۲) بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث عام نہیں بلکہ بعض کافر قبائل سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ معاہدہ تھا کہ ہمارے مجاہدین اگر تمہارے پاس سے گذریں تو ان کی مہمان نوازی کرنا اور ان کو کھانا کھلانا۔ یہ گویا جزیہ کا ایک حصہ تھا ان کے بارہ میں یہ حکم ہے کہ اگر وہ خود کھانا نہ کھلائیں تو ان سے زبردستی بھی لیا جاسکتا ہے جزیہ زبردستی وصول کرنا جائز ہے۔

(۳) بعض نے کہا کہ یہ ابتداء اسلام پر محمول ہے۔ لیکن اچھے جواب پہلے دو ہی ہیں۔

عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين

اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کے ساتھ خلفاء کرام کی سنت کو بھی لازم پکڑنے کا حکم فرمایا۔ معلوم ہوا خلفاء راشدین کی سنت بھی معیار حق ہے۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے خلفاء راشدین کا مقام بیان کرتے ہوئے ایک نہایت جامع جملہ ارشاد فرمایا ہے ”خلفاء راشدین کا مقام تشریع اور اجتہاد کے درمیان ہے“ تشریع نبی کا مقام ہوتا ہے اور اجتہاد ائمہ مجتہدین کا کام ہے۔ خلفاء راشدین کا مقام نہ تو تشریع والا ہے بلکہ اس سے نیچے ہے اور نہ ہی ائمہ مجتہدین والا ہے بلکہ اس سے اوپر ہے۔ لہذا ان کا مقام دونوں کے درمیان ہے۔

وافتراق امتی علی ثلاث وسبعین ملة.

اس حدیث میں اُمت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے افتراق کا ذکر کر کے فرقہ ناجیہ کی تعیین کی گئی ہے۔ فرقہ اسلامیہ کے متعلق ایمان کے مباحث کے ضمن میں کچھ کہا جا چکا ہے۔

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اس حدیث میں جس افتراق کا ذکر اور اس کی مذمت ہے اس سے مراد فردعی اختلافات نہیں بلکہ اس سے مراد وہ افتراق ہے جو عقائد و نظریات کی بنیاد پر ہو۔ اس حدیث میں بہتر فرقوں کو جہنمی قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ اپنی بد اعتقادی کی دہرے دوزخ میں داخل یا خالد مونگے اور ایک فرقہ کو جو ناجی قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ کسی بد اعتقادی کی دہرے دوزخ میں نہیں جائیں گے ہو سکتا ہے کسی بد عملی کی دہرے ان میں سے کوئی دوزخ

میں پھلا جائے۔

دوسری بات یہ ذہن میں رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ پوچھا گیا کہ فرقہ ناجیہ کون ہے؟ یا بالفاظ دیگر یہ سوال کیا گیا کہ مدارِ نجات کیا چیز ہے؟ تو اس کا جواب بظاہر یہ ہونا چاہیے تھا اہل القرآن والحديث کیونکہ ہدایت کے اصل سرچشمے قرآن و حدیث ہی ہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تعبیر اختیار نہیں فرمائی بلکہ نہایت بلیغ تعبیر اختیار فرمائی کہ فرقہ ناجیہ وہ ہے جو میرے اور میرے صحابہ کے اعتقادات و نظریات کا حامل ہوگا۔ اس لئے کہ ہر فرقہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہم قرآن و حدیث کے مطابق چلتے ہیں اور اس میں اپنی مرضی کی توجیہات و تاویلات کرتا ہے اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمادیا کہ صرف قرآن کا نام لے لینا کافی نہیں بلکہ نجات کے لئے ضروری ہے کہ قرآن و حدیث کے اس مطلب کو اپنایا جائے جو میں نے اور میرے صحابہ نے بیان کیا ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ دین کو صحیح سمجھنے کے لئے مقدس شخصیات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے دارِ لہ کے بغیر قرآن و حدیث کا جو مطلب بھی بیان کیا جائے گا وہ گمراہی ہوگا۔ یہ بھی معلوم ہو گیا کہ دین کا صحیح فہم پیدا کرنے کے لئے نرا مطالعہ ہی کافی نہیں بلکہ اس کے لئے کسی کامل کی شاگردی اور اس کی صحبت ضروری ہے۔

ان الله لا يجمع اُمَّتى او قال امة محمد على ضلالة من.

یعنی اس اُمت کے ایک ایک فرد کی رائے تو غلط ہو سکتی ہے لیکن جس بات پر تمام علماء و مجتہدین جمع ہو جائیں وہ غلط نہیں ہو سکتی۔ یہ حدیث اجماع کی حجت کی دلیل ہے۔ اجماع کی حجت قرآن کریم سے بھی ثابت ہے۔ فرمایا ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فاوله ما تولى واصله جہنم۔ اس آیت میں یہ کہا گیا ہے جو شخص مخالفت رسول کریم سے کرے اس کی سزا جہنم ہوگی ایسے ہی جو شخص سبیل المؤمنین کی مخالفت کرے اس کی سزا بھی جہنم ہے اور سبیل المؤمنین کا سب سے بڑا فرد اجماع ہی ہے۔

اجماع کے حجت ہونے میں حکمت یہ ہے کہ دین میں اختلافات اور رخنہ اندازیوں کی صورت میں اس کو محفوظ رکھنے کے لئے کسی قوتِ معصومہ کی ضرورت ہے جس کی بات حرفِ آخر ہو اور اس میں غلطی کا احتمال نہ ہو۔ اصل میں ایسی قوتِ معصومہ محافظِ توبت ہی ہے پہلی اُمتوں میں جب کوئی نبی رخصت ہو جاتے اور بعد میں دین کے اندر رخنہ واقع ہونے لگتے تو حق تعالیٰ نے نبی مبعوث فرما دیتے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر توبت ختم ہو چکی ہے لیکن اس دین کو قیامت تک باقی رہنا ہے۔ ظاہر

ہے اتنے طویل عرصہ میں اختلافات پیدا ہوں گے، رخصتہ اندازیاں ہوں گی، اور نئے نئے مسائل پیش ہوں گے ان کے آخری فیصلہ کے لئے قوتِ معصومہ کی ضرورت ہے۔ ایسی قوتِ محافظہ معصومہ ظاہر ہے اب نبوت کی صورت میں تو ہو نہیں سکتی اس لئے کہ نبوت ختم ہو چکی ہے اور نبی کے علاوہ اُمت کے کسی فرد کی رائے کو تو قوتِ محافظہ قرار نہیں دیا جاسکتا اس لئے کہ ہر اُمت کی رائے میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے اس لئے حق تعالیٰ نے اس اُمت کو خصوصی شان دے دی کہ اس اُمت کے تمام علماء کسی غلط بات پر جمع نہیں ہو سکتے جس بات پر ان کا اجماع ہو جائے وہ فیصلہ کن اور آخری ہوگی۔ اجماع کا حجت ہونا اس اُمت کے خصوصی امتیازات میں سے ہے۔ اس اُمت کو یہ نعمت ختمِ نبوت کے صدقہ میں ملی ہے اُمت نے بھی شکریہ کے طور پر سب سے پہلے اجماع ختمِ نبوت پر ہی کیا ہے۔

کلامی لایسنخ کلام اللہ الخ ص ۳۲

نسخ کی چار صورتیں عقلاً متصور ہیں۔ (۱) قرآن کے لئے قرآن ہی ناسخ ہو (۲) حدیث حدیث کے لئے ناسخ ہو (۳) حدیث کلام اللہ کے لئے ناسخ ہو (۴) قرآن حدیث کے لئے ناسخ ہو ان میں سے شرعاً کون کون سی صورتیں ہو سکتی ہیں اس میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک یہ چاروں صورتیں نسخ کی جائز ہیں۔ شافعیہ کے ہاں نسخ کی پہلی دو صورتیں تو جائز ہیں آخری دو جائز نہیں۔ یعنی کتاب اللہ کا نسخ حدیث سے یا حدیث کا نسخ کتاب اللہ سے جائز نہیں وجہ یہ ہے کہ اگر قرآن کا نسخ حدیث سے ہوگا تو شبہ ہوگا کہ اللہ کے حکم کو رسول نے تبدیل کر دیا۔ رسول نے قرآن کی تکذیب کر دی اور اگر قرآن سے حدیث کا نسخ ہوگا تو شبہ ہوگا اللہ نے اپنے نبی کی بات کو رد کر دیا۔ لیکن یہ اشکال درست نہیں۔ کیونکہ یہ شبہ تو تب ہوتا اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ان کی اپنی طرف سے کہی جوئی بات ہوتی۔

شافعیہ اس حدیث کے پہلے جملہ سے بھی استدلال کر سکتے ہیں۔ اس حدیث کا دوسرا جملہ ”کلام اللہ“ نسخ کلامی“ حنفیہ کی تائید کرتا ہے۔ پہلا جملہ بظاہر شافعیہ کی دلیل بنتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث ہی بہت زیادہ ضعیف ہے۔ اس کی سند میں ایک راوی جبرون بن داؤد ہے جو متہم بالوضع ہے۔ علی تقدیر تسلیم الصحیح جواب یہ ہوگا کہ کلامی سے مراد وہ بات ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رائے سے فرمائیں ایسی بات قرآن کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتی۔ اب یہ حدیث قرآن کی اس آیت کا معنی ادا کرے

لے ذکرہ الذہبی فی میزان الاعتدال (ص ۳۸۷ ج ۱) وقال متہم فانہ روى بقله حيار عن سفیان عن ابی الزبیر عن جابر مرفوعاً: ”کلام اللہ نسخ کلامی“ الحدیث۔ ثم ذکر لہ حدیثاً آخر قال: ”بما موضوعان“

گی۔ قل ما یكون لی ان ابدله من تلقاء نفسی ان اتبع الا ما یوحی الی

اتبعوا السواد الاعظم منه

سواد اعظم سے مراد جمہور علماء و مجتہدین اُمت کی رائے ہے یا درہے کہ سواد اعظم کی اتباع اعتقاداً و نظریات میں ضروری ہے فرع میں جمہور کی رائے پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے بہت سے مجتہدین کی بعض آراء شاذہ ملتی ہیں علماء کی اکثریت کی رائے دوسری طرف ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں سلف نے ان پر کوئی طعن نہیں کیا۔ ایسے ہی فرع میں اکثر علماء کی رائے چھوڑ کر ایک مجتہد کی رائے کو قبول کر لینا درست ہے۔

انکسوفی زمان من تزلت منکم ما

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا بظاہر مطلب یہ بنتا ہے کہ تم لوگ اگر تمام مامورات شرعیہ کا دسواں حصہ بھی چھوڑ دو گے تو ہلاک ہو جاؤ گے اور بعد میں ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ اگر مامورات شرعیہ کا دسواں حصہ بھی ادا کر لیں گے تو ان کی نجات کے لئے کافی ہوگا۔ یعنی دس فرائض میں سے ایک کا ادا کر لینا کافی ہوگا۔ لیکن یہ مطلب کسی کے نزدیک بھی مُراد نہیں۔ پھر اس حدیث کا کیا مطلب ہے؟ اس کا ایک مطلب تو یہ ہو سکتا ہے کہ ”ما اُمر بہ“ سے مُراد امر بالعرف اور نہی عن المنکر ہے تمام مامورات مُراد نہیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”ما اُمر بہ“ سے مُراد اخلاص ہے۔ یعنی اس زمانہ میں جتنا اخلاص ضروری قیامت کے قریب اگر اس کا دسواں حصہ بھی کسی میں موجود ہوگا تو کافی ہے۔

كتاب العلم

بلغوا عني ولو آية۔ آیت خبر ہے کان مخدوف کی۔ کان اور اس کا اسم مخدوف ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے۔ ”ولو کان المبلغ آية“ آیت سے مراد یا تو قرآن کریم کی آیت ہے یا اس سے مراد مطلق ”الکلام المفید“ ہے۔ اس طرح دین کی ہر بات آیت میں داخل ہے۔ دین کی ہر بات کی تبلیغ حسب موقع ضروری ہے پہلے مطلب پر آیت قرآنی کی تفصیص اس کی اہمیت کی بنا پر کی گئی ہے اور یہ بتانا مقصود ہے کہ جب قرآن جس کی حفاظت کا وعدہ خود حق تعالیٰ نے کر رکھا ہے۔ اس کی تبلیغ پر زور دیا جا رہا ہے تو حدیث وغیرہ کی تبلیغ بدرجہ اولیٰ ضروری ہوگی۔

من کذب علی متعمداً اظلمنا من النار۔

وضع حدیث کا حکم

اس میں وضع حدیث پر وعید بیان کی گئی ہے۔ وضع حدیث کا معنی ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی بات کی نسبت کرنا جو آپ نے کی یا کہی نہ ہو۔ وضع حدیث کے حکم میں اختلاف ہے۔ امام احمدین کے والد ابو محمد جوینی نے وضع حدیث کو کفر قرار دیا ہے۔ لیکن جمہور علمائے اُمت اور خود امام احمدین کی رائے یہ ہے کہ وضع حدیث اگر محال سمجھ کر نہ کرے تو کفر تو نہیں البتہ بہت بڑا گناہ کا کام اور حرام ہے جمہور علمائے اُمت اس بات پر متفق ہیں کہ وضع حدیث مطلقاً ناجائز ہے بعض صوفیاء کی رائے یہ ہے کہ تزیین و تریب کے لئے وضع حدیث جائز ہے احکام میں ناجائز ہے۔

یہ لوگ تزیین و تریب کے لئے وضع حدیث کے جواز پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ حدیث میں ”علی“ کا لفظ مستعمل ہوا ہے (من کذب علی) اور علیٰ تریز کے لئے آتا ہے مطلب یہ ہوا کہ ایسی وضع حدیث ناجائز ہے جس سے میرے دین کا ضرر ہوتا ہو اور تزیین و تریب میں حدیث وضع کرنے سے دین کا نقصان نہیں ہوتا بلکہ فائدہ ہوتا ہے کہ لوگ اعمال صالحہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ لیکن ان کا یہ استدلال انتہائی جہالت پر مبنی ہے۔ کذب کا صلب علیٰ آتا ہے تو اس کا مطلب وہ نہیں ہوتا جو ان لوگوں نے سمجھا ہے بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کسی کی طرف ایسی بات منسوب کرنا جو اس نے نہ کہی ہو۔

دوسرا استدلال ان جہلدار کا یہ ہے کہ اس حدیث کی بعض روایات میں یہ لفظ بھی ہیں ”لیضل به الناس“ اس قید سے معلوم ہوا۔ وضع حدیث پر وعید اس وقت ہے جبکہ اس کا مقصد لوگوں کو گمراہ کرنا ہو۔ اور تزیین و تریب میں وضع حدیث لوگوں کو گمراہ کرنے کے لئے نہیں ہوتی بلکہ یہ تو ان کو دین پر لگانے کے لئے ہوتی ہے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ ”لیضل“ کی قید احترازی نہیں واقعی اور اتفاقی ہے۔ یہ قید مزید قیامت بیان کرنے کے لئے لگا دی گئی ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اگر گمراہ کرنا مقصد نہ ہو تو وضع حدیث جائز ہے۔ یہ قید ایسے ہی ہے جیسے قرآن پاک میں ہے ”لا تقتلوا اولادکم غشیة اطلاق“ یہاں ”غشیة اطلاق“ کی قید لگا کر یہ بتانا مقصود نہیں

کہ اگر افلاس کا ڈرنہ ہو تو قتل اولاد منہی عنہ نہیں ہے۔ قتل اولاد تو اس قید کے بغیر بھی بُرا ہے یہ قید لگا کر یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر قتل اولاد کا سبب ”خشیتہ اطلاق“ ہو تو اس فعل کی قباحیت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے ایسے ہی اس حدیث میں بھی یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ وضع حدیث ویسے بھی بہت بُرا کام ہے لیکن جب اس کا مقصد لوگوں کو گمراہ کرنا ہو تو اس کی قباحیت اور بڑھ جاتی ہے۔

یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ یہاں ”لیضل“ میں لام کی نہیں بلکہ یہ لام عاقبت ہے۔ جیسے قرآن کریم کی اس آیت میں ہے۔ **فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا**۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کو اٹھانے سے فرعونوں کی عرض یہ تھی وہ ان کے لئے دشمن ہو بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کو اٹھانے کا نتیجہ اور انجام یہ ہوا۔ ایسے ہی اس حدیث میں ”لیضل“ کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص وضع حدیث کرے جس کا انجام اور نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ اس کی وجہ سے گمراہ ہوں گے ایسا شخص اپنا ٹھکانہ دوزخ میں بنالے۔

عن سمرة بن جندب..... من حدث عني بعد حديث الخ ۳۲

پچھلی حدیث میں وضع حدیث کی مذمت تھی اس حدیث میں حدیث موضوع کو روایت کرنے کی مذمت ہے۔ حدیث موضوع کو اس کا موضوع ہونا بتائے بغیر نقل کرنا صحیح نہیں ہے۔ اگر اس کا موضوع ہونا بتا کر نقل کر دیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ محدثین نے احادیث موضوعہ پر مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں موضوع احادیث کو جمع کر دیا ہے۔ اس سے ان کا مقصد لوگوں کو موضوع احادیث پر مطلع اور متنبہ کرنا ہے۔

”یدمی ائذہ کذب“ میں یری کو دو طرح ضبط کیا گیا ہے۔ معروف بھی اور مجہول بھی اگر معروف پڑھا جائے تو حدیث موضوع کے نقل کرنے کی مذمت اس وقت ہوگی جب اس کے موضوع ہونے کا یقین ہو۔ اگر مجہول پڑھا جائے تو یہ یسطنج کے معنی میں ہوگا اب موضوع حدیث کو نقل کرنے کی مذمت اس وقت بھی ہوگی جبکہ اس کے موضوع ہونے کا ظن (غالب ہو) ”یری“ میں مجہول والی جہ ہی زیادہ مشہور ہے۔

احد الکاذبین میں ”کاذبین“ کو دو طرح ضبط کیا گیا ہے تنبیہ اور جمع اگر جمع ہو تو مطلب ہوگا کہ یہ شخص بھی جھوٹوں میں سے ایک ہے۔ اگر تنبیہ ہو تو مطلب ہوگا کہ یہ شخص دو جھوٹوں میں سے ایک ہے۔ ایک جھوٹا حدیث وضع کرنے والا اور دوسرا اس کو روایت کرنے والا۔ جمع کا صیغہ زیادہ مشہور ہے۔

اے نووی شرح مسلم ص ۱۷۱ ! ذکر آئمہ یحوز ان یكون یری معدونا، یعنی یظن ایضا۔

عن معاوية رضي الله عنه من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ۳۲۰
 حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ جس بندے کو خیر دینا چاہتے ہیں اس کو دین کے مسائل میں گہری نظر اور گہری فہم عطا فرمادیتے ہیں۔ اس کے بعد فرمایا کہ میرا کام یہ ہے کہ جو احکام حق تعالیٰ کی طرف سے ملیں ان کو پہنچا دوں۔ باقی ان کا فہم اور ان میں تفقہ پیدا کرنا یہ حق تعالیٰ کا کام ہے وہ جس کو چاہتے ہیں زیادہ فہم دیدیتے ہیں اور جس کو چاہتے ہیں کم دیتے ہیں ایک ہی حدیث ہوتی ہے لیکن اس کے فہم میں اشتقاق مختلف ہوتے ہیں بعض اس کا صرف ظاہری مطلب ہی سمجھتے ہیں اور بعض اس کی گہرائیوں میں پہنچ کر سینکڑوں مسائل نکال لاتے ہیں۔ یہ سب خدا کی عطا ہے۔

واللہ یعطیٰ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ جو علوم میں تقسیم کرتا ہوں وہ مجھ کو حق تعالیٰ عطا فرماتے ہیں دوسرا یہ کہ جو علوم میں تقسیم کرتا ہوں ان میں تفقہ حق تعالیٰ دیتے ہیں۔
 بعض لوگ ان اماناتِ اہم سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کیا کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سب امتیازات مل گئے ہیں وہ جس کو چاہیں کوئی چیز دے دیں اور جس کو چاہیں نہ دیں لیکن یہ استدلال بالکل غلط ہے اس لئے کہ حدیث کا سیاق صاف بتا رہا ہے کہ یہاں قاسم سے مراد صرف عامی کا تقسیم کرنے والا ہے اس سے پہلے بات ہی علم کی چل رہی ہے۔ مثلاً علی قاری وغیرہ سب شارحین نے ہی تشریح کی ہے کہ اس سے مراد علوم تقسیم کرنے والا ہے۔

اس حدیث پر ایک اشکال پیدا ہو سکتا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جس سے کسی قسم کی بھی بھدائی کرنا چاہتا ہے اس کو تفقہ عطا فرمادیتے ہیں اس سے یہ معام ہوتا ہے خیر فقہاریں مختصر ہے حالانکہ تفقہ کے علاوہ بہت سے امور خیر ایسے ہیں جو غیر فقہاریں بھی پائے جاتے ہیں۔
 اس اشکال کے دو جواب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ یہاں ”خیر“ پر تنوین تنکیر کے لئے نہیں بلکہ تغلیم کے لئے ہے مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ جس کو خیر عظیم دینا چاہتے ہیں اس کو تفقہ فی الدین کی صفت عطا فرمادیتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تنوین تو یہاں تنکیر کے لئے ہی ہے لیکن یہ کلام تنزیل الباقص بمنزلۃ المعدوم کے قبیل سے ہے۔ یعنی اگرچہ غیر فقہار کے پاس بھی خیر ہے لیکن وہ خیر فقہار کے مقابلہ میں اتنی ناقص ہے کہ گویا کالعدم ہے۔

عن ابی ہریرۃ الناس معادن كعادن الذهب والفضة ۱۲

یعنی جس طرح کان میں جواہر اور خزان ہوتے ہیں ایسے ہی حق تعالیٰ نے انسانی طبائع میں بھی مختلف قسم کے جواہر اور خوبیاں رکھی ہیں پھر جس طرح مختلف کانوں میں مختلف نوعیت کے خزان ہوتے ہیں کسی میں سونا کسی میں چاندی کسی میں کوئی اور چیز ایسے ہی مختلف انسانوں میں مختلف قسم کی خوبیاں موجود ہوتی ہیں۔ کسی میں کوئی خوبی ہوتی ہے کسی میں کوئی۔ پھر ایک ہی چیز کی سب کانوں میں خزانہ برابر نہیں ہوتا مثلاً یہ ضروری نہیں سونے کی کانوں میں سونا ایک جیسا ہو بلکہ کسی میں سونا زیادہ ہوتا ہے کسی میں کم ہوتا ہے۔ ایسے ہی ایک انسان میں ایک خوبی ہوتی ہے وہی خوبی دوسرے انسان میں بھی ہوتی ہے پہلے سے کم ہوتی ہے۔ پھر یہ ضروری نہیں ہر کان سے سونا چاندی نکال ہی لیا جائے بلکہ بعض کانوں پر تو محنت کی جاتی ہے اور ان کے خزانے برآمد کرائے جاتے ہیں اور بعض کانوں پر محنت نہ ہونے کی وجہ سے ان کے خزانے ظاہر نہیں ہوتے ایسے ہی بعض انسان تو ایسے ہوتے ہیں جن کے فطری جواہر ریاضت و مجاہدہ کی برکت سے خوب ظاہر ہوتے ہیں۔ لوگ ان سے نفع اندوز ہوتے ہیں اور بعض کے یہ جواہر بالکل ظاہر نہیں ہوتے۔

انسانوں کے یہ جواہر اور محاسن فطری اور جبلی ہوتے ہیں یہ کافر میں بھی ہو سکتے ہیں اور سلام لانے کے بعد بھی باقی رہتے ہیں۔ بلکہ دین کے فہم اور اس کے ساتھ گہرے تعلق کی برکت سے ان کو چار چاند لگ جاتے ہیں۔ ان فطری محاسن میں جو فرق جاہلیت میں ہوتا وہ فرق سلام لانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے ان فطری جواہر کے اعتبار سے جو جاہلیت میں افضل تھا وہ اسلام لانے کے بعد بھی افضل ہی رہے گا البتہ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ دین کا فہم پیدا کرے وگرنہ ہو سکتا ہے جو جاہلیت میں مفضول تھا وہ دین کا فہم پیدا کر کے افضل بن جائے اور افضلین سے دوری کی وجہ سے مفضول سمجائے (وہذا معنی قولہ علیہ السلام اختیار ہو فی الجاہلیۃ اختیار ہو فی الاسلام اذا فقہوا)

عن ابی مسعود لا حسد الا فی اثنیین ۱۳

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر حسد کرنا ہے تو ان دو قسم کے لوگوں پر کرو۔ ان کے علاوہ کسی پر حسد نہ کرو۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ دوسری نصوص میں حسد کی مطلق مذمت کی گئی ہے۔ یہاں اس حدیث سے دو قسم کے لوگوں پر حسد کا جواز معلوم ہو رہا ہے دونوں میں ظاہر تعارض ہے۔ اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ حسد یہاں اپنے معنی میں نہیں بلکہ اس سے مراد یہاں غبطہ اور رشک ہے۔ حسد کا مطلب ہے کسی کی نعمت کے زوال کی تمنا کرنا اور غبطہ یہ ہے کہ کسی کی نعمت دیکھ کر یہ تمنا کرے اس جیسی چیز مجھے بھی مل جائے اور اس کے پاس بھی باقی رہے۔ حسد ناجائز ہے اور غبطہ جائز ہے اور یہاں غبطہ ہی مراد ہے مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی غبطہ اور رشک کے قابل ہو سکتا ہے تو وہ یہ دو شخص ہیں اور کسی کی حالت اس قابل ہے ہی نہیں کہ اس پر کسی کا جی بھجائے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حسد تو اپنے حقیقی معنی پر ہی ہے لیکن یہ کلام بار بار فرض و تقدیر کے ہے مطلب یہ ہے کہ اگر بالفرض حسد کرنا جائز ہوتا تو ان دو پر جائز ہوتا۔

عن انس قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اُتکم بکلمۃ اعادھا ثلاثا حتی تفہموا منه^{۳۳}
یہ مطلب نہیں کہ ہر ہر کلمہ تین تین بار کہتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو بات اہم معلوم ہوتی اس کو تین بار دہراتے ذکی پہلی مرتبہ سمجھ جاتا ہے اور متوسط دوسری مرتبہ سے اور غبی تیسری مرتبہ سے۔
اذا اتی علی قوم مسلمو علیہم سلمو ثلاثا^{۳۴} تین مرتبہ سلام کرنے کے کئی مطلب ہو سکتے ہیں
۱۔ منصب سے اچھا مطلب یہ ہے کہ پہلے سلام سے مراد سلام استیذان ہے دوسرے سے مراد سلام تحیہ ہے جو ملاقات کے وقت کیا جاتا ہے اور تیسرے سلام سے مراد سلام وداع ہے۔
۲۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تین مرتبہ سلام کرتے تھے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی کے گھر جاتے تو استیذان کے لئے تین مرتبہ سلام کرتے اگر پھر بھی کوئی جواب نہ آتا تو واپس آ جاتے۔
۳۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تین مرتبہ سلام اس وقت فرماتے تھے جب کہ جمع زیادہ ہوتا۔ ایک سلام دائیں طرف منہ کر کے فرماتے دوسرا بائیں طرف اور تیسرا سامنے کی طرف تاکہ سب حاضرین تک سلام کی آواز پہنچ جائے

عن ابن مسعود..... لا تقتل نفس ظلمًا الا کان علی ابن آدم الاول کف من دمھا^{۳۵}
یعنی جو انسان بھی دوسرے کو ظلمًا قتل کرے گا اس کا گناہ قاتل کے علاوہ تباہیلے کو بھی ملے گا جس نے اپنے بھائی کو قتل کر کے یہ بُری عادت جاری کی۔

اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ قرآن پاک میں تو ہے "لا تذروا ذرۃً و نہ را خیرۃً" یعنی کوئی نفس دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا اور اس حدیث کے مطابق قاتل کوئی اور ہے اور اس کا گناہ قاتل پر بھی ڈالا جا رہا ہے یہ بظاہر اس آیت کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قاتیل کو قتل کرنے کی سزا نہیں ملے گی بلکہ یہ سبب بنا ہے اس قتل کا کہ یہ رسم اسی نے جاری کی ہے اس سبب بننے کی سزا ملے گی۔ یہ اپنے کئے کی سزا ہے لہذا آیت کے خلاف نہیں۔

الفصل الثانی

وَإِن السَّالِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنَحَتَهَا ۖ هُوَ سَكَنٌ ۚ كَرِهَ اللَّهُ مُضَاهَا ۚ يُرِيدُ يُخَيِّطَ لَكُمْ فِيهِ مَقَاصِدَ الْغَنَىٰ ۚ يُرِيدُ لِيُخَيِّطَ لَكُمْ فِيهِ مَقَاصِدَ الْغَنَىٰ ۚ يُرِيدُ لِيُخَيِّطَ لَكُمْ فِيهِ مَقَاصِدَ الْغَنَىٰ ۚ

اپنے پرزین پر بچھا لیتے ہوں انہیں کوئی استحالہ نہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ کن یہ ہو۔ اس بات سے کہ فرشتے طاب علم کے اعزاز و اکرام کے لئے اپنی پرواز اور طیران کو روک لیتے ہیں۔

إِنَّ الْعَالَمَ لَیَسْتَغْفِرُكَ ذَمِّنَ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ۚ

یہ سب چیزیں عالم دین کے لئے استغفار اس لئے کرتی ہیں کہ پورے عالم کا بقاء بقائے عالم پر موقوف ہے اس لئے کہ جب تک اللہ اللہ کہنے والے اس دنیا میں رہیں گے دنیا باقی رہے گی اور جب کوئی بھی اللہ اللہ کرنے والا باقی نہ رہے گا تو قیامت آجائے گی۔ اور اللہ اللہ سکھانے والا طبقہ علماء ہی کا ہے۔

وَإِنَّ فَضْلَ الْعَابِدِ عَلَى الْعَالَمِ ۚ

یہاں عابد سے مراد وہ شخص ہے جو بقدر ضرورت علم دین رکھتا ہو اور زیادہ تر مشغلہ اس کا عبادت کا ہو۔ اور عالم سے مراد وہ شخص ہے جو فرائض و واجبات پورے کرتا ہو و محرمات سے بچتا ہو اور فضل عبادت کی طرف بھی کچھ توجہ ہو لیکن زیادہ مشاغل اس کے تعلیمی ہوں۔

أَنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادَةِ الْعُلَمَاءِ ۚ

علماء سے مراد اللہ کی ذات و صفات کا علم اور معرفت رکھنے والے ہیں۔ جتنی حق تعالیٰ کے جمال و جلال کی معرفت زیادہ ہوگی خشیت بھی اتنی ہی زیادہ ہوگی۔ جو حق تعالیٰ کے قہر و غضب اور قدرت کا ملہ سے آشنا ہی نہیں اس کو خشیت کیسے ہوگی۔

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ إِنَّ النَّاسَ لَكُمْ تَبِعٌ ۚ

اس میں پیشین گوئی ہے علوم نبوت کے پھیلنے کی۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ دین سیکھنے کے لئے صرف مطالعہ کافی نہیں بلکہ تفقہ پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ کسی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کتے جائیں خواہ اس کے لئے طویل سفر و مشقت ہی برداشت کرنی پڑے۔

”فَاسْتَوْصُوا بِهَذَا خَيْرًا“ کے کئی ترجمے ہو چکے ہیں۔

- ۱۔ ”ان کو خیر کی وصیت کرو“۔ وصیت سے مراد پر سوز تاکید کی نصیحت ہے۔
- ۲۔ ”ان کے بارہ میں خیر کی وصیت قبول کرو“۔ یعنی میں تم کو ان کے ساتھ حسن معاملہ کی وصیت کرتا ہوں۔ معلوم کائنات کی طرف سے امت کے تمام معلمین کو وصیت ہے متعلمین کے ساتھ حسن معاملہ اور بھلائی کے

ساتھ پیش آنے کی طلباء کی تعلیم میں محنت کرنا۔ ان کو زیورِ علم سے آراستہ کرنے کی پوری کوشش کرنا اور ان کی مشکلات و دور کر کے راحت کا انتظام کرنا اس قسم کے سب امور "استیصار باخیر" میں داخل ہیں۔
۳۔ "تم ان کے بارہ میں (اپنے ضمیر سے) خیر کی وصیت طلب کرو" یعنی یہ سوچو اور مراقبہ کرو کہ جو لوگ صرف علم دین کے لئے اتنے بے سفروں کی مشقت برداشت کر کے آئے ہیں ان کے ساتھ کس نوعیت کا معاملہ کرنا چاہیے۔

فقہیہ و احادیث علی الشیطان من الف عابد ۳۴

فقہیہ سے مراد وہ شخص ہے جو نفس و شیطان کے مکر و خریب اچھی طرح جانتا ہو ایسا شخص نہ صرف یہ کہ خود شیطانی اغواء سے بچا رہتا ہے بلکہ اور بھی کئی لوگوں پر اس کے حملے ناکام بنا دیتا ہے۔ بخلاف عابد کے کہ اس کو گمراہ کرنا شیطان کے لئے بہت آسان ہوتا ہے۔ اس لئے ہزار عابد سے وہ اتنا نہیں ڈرتا جتنا ایسے فقہیہ سے ڈرتا ہے۔

من سئل عن علم علمہ ثم مکتمہ الجہل یوم القیمہ بلجام من نار ۳۵

کتمان علم کی وعید کا مسطح ہونے کے لئے چند شرائط ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو کتمان علم کا گناہ نہیں ہوگا۔

۱۔ جس بات کو چھپایا ہے اس کی پوری تحقیق ہو۔ اگر مسئلہ میں تردد ہونے کی وجہ سے چھپایا ہے تو گناہ نہیں ہوگا۔

۲۔ بلوچنے والا واقعی طالب ہو۔ اگر قرائن سے واضح ہو جائے کہ سائل طالب نہیں ہے تو مسئلہ نہ بتانے میں کوئی حرج نہیں۔

۳۔ طالب کو اس مسئلہ کی ضرورت بھی ہو اور وہ اس کو سمجھنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔

۴۔ وہاں کوئی اور مسئلہ بتانے والا نہ ہو۔ اگر کوئی اور عالم بھی وہاں موجود ہو تو پھر یہ وعید نہیں۔

عن ابن مسعود نَصَرَ اللّٰهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي ۱۶ ۳۵

اس حدیث میں نبی کریم ﷺ احادیث یاد کر کے آگے پہنچانے کی ترغیب دے رہے ہیں "نَصَرَ" ماضی کا صیغہ ہے اور ماضی کی اصل وضع اخبار کے لئے ہے۔ یہاں کس معنی میں ہے اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ ماضی اپنے معنی میں ہے یعنی اخبار کے لئے ہے جسٹور اقدس ﷺ حدیث سن کر یاد کر کے آگے پہنچانے کے ترو تازہ اور خوش و غرم ہونے کی خبر دے رہے ہیں۔ یہ بات اگر مستقبل کی ہے لیکن کہیں کبھی مستقبل کی بات کو ماضی سے تعبیر کر دیتے ہیں تحقق وقوع کے لئے یعنی

یعنی ماضی کی بات یقینی ہوتی ہے یہ بھی اتنی ہی یقینی ہے حال یہ ہوا کہ ایسے شخص کو حق تعالیٰ ضرور بالعز و تر و تادہ اور خوش و خرم کرے گا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ماضی اپنے معنی میں نہ ہو بلکہ یہاں دُعا کے لئے ہو۔ ماضی کا صیغہ عربی زبان میں دُعا کے لئے بکثرت استعمال ہوتا رہتا ہے نبی کریم ﷺ ایسے شخص کے لئے خوش و خرم رہنے کی دُعا فرما رہے۔

فحفظھا و نعاھا حفظ سے مراد ہے ابتداءً یاد کرنا اور دُعا سے مراد ہے یاد کرنے کے بعد تکرار و مذاکرہ کے ذریعہ محفوظ رکھنا۔

فرب حامل فقہ غیر فقیہ، فرب میں فار تعلیل ہے۔ پہلے جملہ میں حدیث یاد کر کے آگے پہنچانے کی ترغیب دی ہے اس جملہ میں اس کی علت بیان فرما رہے ہیں۔ اس تعلیل کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی کلام انتہائی جامعیت کی حامل ہوتی ہے۔ اس کا ایک ایک جملہ بہت سے فقہی مسائل کا مجموعہ ہوتا ہے۔ بہت سے لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کو الفاظ حدیث یاد تو ہوتے ہیں لیکن ان کی گہرائی میں پہنچ کر مسائل نکال کر اُمت کے سامنے پیش کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے ایسے شخص کو ”حامل فقہ“ کہا گیا ہے۔ گویا اس نے فقہی جواہر کا صندوق اٹھایا ہوا ہے لیکن اس کو کھول کر ان قیمتی جواہر سے استفادہ نہیں کر سکتا۔ اگر یہ شخص یہ صندوق اپنے پاس ہی رکھے گا تو اس قیمتی خزانے کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہے اس لئے اس کو چاہیے کہ یہ خزانہ کسی ایسے شخص کے سپرد کر دے جو اس میں سے جواہر نکال کر خود بھی مستفید ہو اور لوگوں کو بھی فائدہ پہنچائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ علوم نبوت کے خدام دو طرح کے ہیں ایک حاملین فقہ اور دوسرے فقہاء حاملین فقہ الفاظ حدیث کو یاد کر کے اُمت کی آئندہ نسلوں تک پہنچاتے ہیں یہ بھی بہت بڑی خدمت ہے۔ جس پر نبی کریم ﷺ نے دُعا دی ہے لیکن اس سے بڑی خدمت فقہاء نے انجام دی ہے۔ فقہاء صرف الفاظ یاد کر لینے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ علوم نبوت کے عبرت کنار میں غواصی کر کے اس کی تہ سے قیمتی جواہر نکال کر اُمت کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جو شخص الفاظ حدیث زیادہ یاد کر لے اس کا فہم حدیث میں بھی فائق ہونا ضروری نہیں۔ ایسی صورت میں حامل فقہ کو چاہیے کہ کسی فقیہ سے پوچھ کر عمل کرے۔ جب الفاظ حدیث یاد کرنے والے کے لئے کسی فقیہ کی اتباع ضروری ہے تو عوام الناس کے لئے بدرجہ اولیٰ ضروری ہوگی۔

و عنه من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار في رواية
من قال في القرآن بغير علم ۳۵

تفسیر بغیر علم کا مطلب یہ ہے کہ جن علوم و فنون کا جاننا مفسر بننے کے لئے ضروری ہے۔
ان میں مہارت کے بغیر قرآن کریم کی تفسیر شروع کر دے۔
تفسیر بالرئی سے بچنے کے لئے دو چیزوں سے بچنا ضروری ہے ایک یہ کہ وہ تفسیر قواعد و ترتیب
کے خلاف نہ ہو دوسرے یہ کہ ایسی تفسیر نہ ہو جو عقیدہٴ اجماعیہ یا حدیث صحیح کے خلاف ہو۔

عن جندب من قال في القرآن برأيه فاضاب فقد اخطأ ۳۵
مطلب یہ ہے کہ جس کے اندر تفسیر کی اہلیت نہ ہو اس کا تفسیر کر نیکی جرات کرنا ہی غلط
ہے خواہ اس کی بیان کردہ تفسیر صحیح ہو۔ یہ ایسے ہی جیسے اگر کوئی مستند ڈاکٹر کسی کا علاج کرے اور وہ
مریض مر بھی جائے تب بھی قانوناً اس کے خلاف مقدمہ نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اگر غیر مستند معالج کسی کا علاج
کے اور مریض صحت یاب بھی ہو جائے تب بھی اس کے خلاف قانونی کارروائی کی جاسکتی ہے یہ نہیں دیکھا
جائے گا۔ کہ اس کے علاج سے کتنے مریض شفا یاب ہو گئے ہیں کیونکہ اس نے غیر مستند ہوتے ہوئے کسی کا
علاج کر کے ایسا راستہ اختیار کیا ہے جس میں ہلاکت کا خطرہ زیادہ ہے ایسے ہی جس شخص کو علماء وقت تفسیر کا ال
نہ سمجھتے ہوں اگر یہ قرآن کریم کی تفسیر کرتا ہے تو اس کا یہ اقدام ہی غلط ہے۔ اس نے تفسیر کی جرات کر
کے انتہائی خطرناک راستہ اختیار کیا ہے۔

عن ابی ہریرہ المرء في القرآن كفر ۳۵
اگر قرآن میں ایسا بحث و مباحثہ کیا جائے جس سے قرآن کا انکار لازم آتا ہو وہ تو کفر ہے
آئی یہاں قرآن میں بحث کرنے کو مطلقاً کفر کہا گیا یہ بطور انجام اور مال کسب ہے۔ یعنی قرآن میں فضول بحثیں
کرنے والے کے بارہ میں خطرہ ہوتا ہے کہ وہ کہیں کفر تک نہ پہنچ جائے۔

عن ابن مسعود انزل القرآن على سبعة احرف ۳۵
اس حدیث کے پہلے جملے کی مختلف تفسیریں کی گئی ہیں یہاں چند ایک نقل کی جاتی ہیں۔
۱۔ بعض نے کہا ہے کہ سبعة احرف سے مراد سات قرآتیں ہیں۔ لیکن یہ تفسیر صحیح نہیں کیونکہ قرأت سات
میں منحصر نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہیں۔

۲۔ سبعة احرف سے مراد سات قسم کے معنایں ہیں۔ یعنی قرآن کریم سات قسم کے معنایں پر اتارا گیا
ہے ① امر ② نہی ③ قصص ④ امثال ⑤ وعد ⑥ وعید ⑦ موعظہ

بعض نے سات مضامین ان کے علاوہ اور طرح شمار کئے ہیں۔

- ۳۔ سبعة احرف سے مراد عرب کے مشہور سات فصیح قبیلوں کی لغات ہیں جو حسب ذیل ہیں۔
- ① لغت قریش ② لغت طی ③ لغت ہوازن ④ لغت اہل یمن ⑤ لغت ثقیف ⑥ لغت بنی ل
 - ⑦ لغت تمیم۔

اصل قرآن لغت قریش میں اُترا ہے اور یہی لغت مقصودہ ہے۔ لیکن جب دوسرے قبائل کے لوگ اسلام میں داخل ہوئے تو ان میں بچے بوڑھے ہر قسم کے لوگ ہوتے تھے ان کے لئے اسباب لب و لہجہ اور لغت چھوڑ کر لغت قریش کو زبان پر چڑھانا مشکل ہوتا تھا اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی دُعا کی برکت سے دوسرے قبائل فصیحہ کی لغات میں بھی قراءت کی اجازت دیدی گئی۔ اصل لغت تو قریش ہی کی تھی دوسری لغات کی اجازت ایک وقتی ضرورت کے تحت دی گئی تھی حضرت ابوبکرؓ کے دور میں قرآن کو جمع کیا گیا تو ان لغات کو باقی رکھا گیا ممانعت نہیں کی گئی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور میں اسلام بہت دور تک پھیل چکا تھا۔ بہت سے عجمی لوگ بھی حلقہ بگوش سلام ہو چکے تھے یہ اختلاف لغات ان نئے حضرات کے لئے باعث نزاع فی القرآن بننے لگا اور دوسری طرف بہت سے لوگ لغت قریش سے مانوس ہو چکے تھے۔ اس لئے حضرت عثمانؓ نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے مشورہ سے اُمت کو فتنہ سے بچانے کے لئے ان سات لغات میں قرأت کو ممنوع قرار دیا اور سب کو لغت قریش کا پابند کر دیا۔ یہ فیصلہ اجماع صحابہ سے کیا گیا تھا اور اس میں کوئی اشکال کی بات بھی نہیں اس لئے کہ قریش کے علاوہ باقی چھ لغات کی اجازت ایک وقتی ضرورت اور مصلحت کی وجہ سے تھی اب یہ ضرورت ختم ہو چکی تھی بلکہ ان کا باقی رہنا موجب فتنہ تھا اس لئے ان کی ممانعت کا فیصلہ بالکل درست ہے۔

لکل آية منها ظہر و بطن۔

فی ہر قرآن سے مراد اس کا وہ مطلب ہے جس کو ہر عربی دان عربیت کے زور سے سمجھ سکے اس کے لئے بہت زیادہ گہرے اجتہاد کی ضرورت نہ ہو اور بطن قرآن سے مراد فی ہر قرآن سے زائد وہ اُمویں جن کے سمجھنے کے لئے قوت اجتہاد اور ملکہ استنباط کی ضرورت ہو یہ بات یاد رہے کہ باطن قرآن کبھی ظاہر قرآن کے خلاف نہیں ہو سکتا۔

و لکل حدّ مطلع

”مطلع“ جھانکنے کی جگہ۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر اور باطن دونوں کو سمجھنے کے لئے ایک خاص استعداد کی ضرورت ہے جس کے بغیر قرآن فہمی ممکن نہیں ظہر قرآن سمجھنے کے لئے علوم و تربیت

میں بہارت ضروری ہے اور بطور قرآن تک رسائی کے لئے علومِ عربیت کے علاوہ بہت سے علوم و فنون کا جاننا ضروری ہے جن کی تفصیل علماء نے کر دی ہے۔ ان کے ساتھ ساتھ تفقہ فی الدین، تقویٰ و طہارت اور فطری صلاحیت کا ہونا بھی ضروری ہے۔

عن عبد اللہ بن عمرو العلم ثلاثة آية محكمة او سنة قائمة ۳۵
آیہ محکمہ سے مراد قرآن کی وہ آیت ہے جس کا حکم منسوخ نہ ہوا ہو اور اس کی مراد بھی واضح ہو
سنة قائمة سے مراد وہ حدیث جس کا ثبوت صحیح طریق سے ہو چکا ہو۔ صحابی کا قول بھی سنة
قائمة میں داخل ہے۔

فريضة عادلة سے مراد اجماع اور قیاس صحیح ہیں۔ ان کو فريضہ اس لئے کہا گیا ہے کہ کتاب
و سنت کی طرح یہ دونوں بھی واجب العمل ہیں۔ ”عادلة“ بمعنی ”مساویہ“ ہے یہ دونوں واجب العمل
ہونے میں کتاب و سنت کے مساوی ہیں یہ مساوات نفس و جوب عمل میں ہے مرتبہ و جوب میں نہیں۔
و ما عدا ذلك فهو فضل ”فضل“ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دلیل شرعی نہیں بنے گا۔ اس سے
ما عدا ذلك کا ناجائز ہونا لازم نہیں آتا۔

عن عوف بن مالك الاشجعي لا يقص الامير او مامور او مختال ۳۵
قص يقص بمعنى وعظ كنهنا ”قاص“ و اعظ کو کہتے ہیں۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ وعظ کناصل
میں دو قسم کے آدمیوں کا کام ہے، یا تو امیر وقت اور خلیفہ خود وعظ کہے یا وہ شخص کہ جس کو امیر صلاحیت
دیکھ کر اس کام کے لئے مامور اور مقرر کرے ان دو کے علاوہ جو شخص وعظ کہے گا وہ مشکبر ہو گا دوسری
روایت میں مختال کی جگہ مرأی ہے بمعنی ریاکار۔

آج کل خلافت صحیحہ نہیں ہے اور نہ ہی حکومتوں کی طرف سے عموماً ایسے امور کا اہتمام کیا جاتا ہے اس لئے
آج کل سمجھ میں یہ آتا ہے کہ وقت کے مشائخ اور علماء بمنزلہ امیر کے ہیں (اس حکم میں) اور جن کو مشائخ اور
محققین وقت وعظ کا اہل سمجھیں وہ بمنزلہ مأمورین کے ہیں اور ان کے علاوہ باقی مختال اور مرأی ہیں۔

عن ابی ہریرہ من افته بغیر علم کان اثمہ علی من افطاه ۳۵
یعنی اگر کوئی مفتی کسی مستفتی کو غلط مسئلہ بتا دیتا ہے اور وہ غلط عمل کر لیتا ہے تو اس کا گناہ مستفتی
کو نہیں ہوگا بلکہ صرف مفتی کو ہوگا یہ اس وقت ہے جبکہ مستفتی کسی مستند مفتی سے مسئلہ پوچھ رہا ہو اور وہ لا پڑاہی
کی وجہ سے بغیر تحقیقی جواب دیدے۔ اگر مستفتی نے مسئلہ ہی کسی غیر مستند سے پوچھا ہے تو اب مستفتی
کو بھی گناہ ہوگا۔ مستند مفتی وہ ہے جس کو وقت کے مشائخ اور محققین افتاء کا اہل سمجھیں۔

عن معاوية قال ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الاغلو طات ۳۵
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پیچیدہ قسم کے سوالات سے منع فرمایا ہے۔ یہ نبی اس وقت ہے
 جبکہ یہ سوالات اپنی علمی برتری جانے کے لئے یا دوسرے عالم کو پریشان کرنے کے لئے ہو۔ اگر علمی استعداد
 معلوم کرنے کے لئے ایسے سوالات کئے جائیں تو جائز ہے جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ صحابہ سے
 پوچھا تھا کہ ”ایک درخت ایسا ہے جو مومن کے ساتھ خاص مناسبت رکھتا ہے۔ بتاؤ وہ کونسا درخت ہے؟“
 سب صحابہ جنگل کے درختوں کے متعلق سوچنے لگے کہ کونسا درخت ایسا ہو سکتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
 نے بتایا کہ وہ درخت کھجور کا درخت ہے۔

عن ابی ہریرہ تعلموا الفرائض وعلموا الناس ۳۵
 فرائض سے مراد عام فرائض اسلام اور احکام شریعت ہیں۔ یا اس سے مراد علم الفرائض
 یعنی میراث کا علم ہے۔

عن ابی الدرداء قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فشرح بصره الى السماء ثم
 هذا وان يختلس فيه العلم اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

① پہلا مطلب یہ ہے کہ غنقریب علم اس دنیا سے اٹھنا شروع ہو جائے گا۔ یہ قیامت
 کے قریب ہوگا۔

② علم سے مراد وحی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اب وحی کا سلسلہ ختم ہونے والا ہے۔ اس لئے
 کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں۔ آپ کے اس دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد کسی
 پر وحی نہیں آ سکتی۔

عن ابی ہریرہ رواية يوشك ان يضرب الناس اكباد الابل فلا يجدون
 احدا اعلم من عالم الدينه ۳۵

رواية یعنی یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ نے مرفوعاً بیان کی ہے۔ رفع کی کئی صورتیں ہیں مثلاً
 یوں کہدینا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا۔ رفع کی صورتوں میں سے ایک ”روایہ“ کہنا بھی ہے۔
 يضرب الناس اكباد الابل مطلب یہ ہے کہ علم کے لئے اتنے لمبے سفر کریں گے کہ اڈٹ
 بھی تھک جائیں گے۔

اس حدیث میں جس عالم مدینہ کا ذکر ہے اس کا مصداق کون ہے۔ اس میں آراء مختلف
 ہیں بعض نے کہا اس سے مراد ”العمری الزاہد“ ہیں جن کا نام صباب مشکوٰۃ نے عبد العزیز بن عبد اللہ ذکر

کیا ہے۔ یہ اونچے درجہ کے عالم اور ولی تھے۔ اور بھی آراء ہیں لیکن سب سے مشہور رائے یہ ہے کہ اس کا مصداق امام مالک بن انس رحمہ اللہ تعالیٰ ہیں۔ واقعی ایک وقت ایسا آیا ہے کہ دار البجۃ مدینہ منورہ میں ان سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں تھا اور لوگ دور دراز کا سفر کر کے ان کے پاس تحصیل علم کے لئے حاضر ہوتے تھے۔

وَعَنْهُ فِيمَا أَعْلَمَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْعَثُ لِهَذِهِ

الْأُمَّةَ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ مِنْ يَجِدُ دَلْهًا دَيْنَهَا مَدًّا

تجدید کا معنی ہے کہ علوم نبوت اور شریعت مطہرہ پر جو گرد و غبار پڑ گئی ہے اس کو دور کیا جائے افراد و تفریط ختم کر کے صحیح، معتدل اور نکھرا ہوا دین پیش کیا جائے۔ جو چیزیں دین میں ایسی شامل ہو گئی ہیں جو درحقیقت دین میں سے نہیں ہیں۔ مجددان کو ختم کرنا ہے اور جن دینی امور سے لاپرواہی برتی جا رہی ہو مجدد لوگوں کو اس کی طرف متوجہ کرتا ہے۔

حدیث میں لفظ ہیں ”من يجد دلهًا تن کے معنی میں دوا احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے مراد جنت ہے یعنی ہر صدی میں اللہ تعالیٰ ایسی جماعت پیدا کرتے رہیں گے جو دین کو نکھا کر پیش کرے گی دوسرا مطلب یہ کہ من سے مراد شخص واحد ہو یعنی ہر صدی میں ایسی شخصیت پیدا ہوگی جو تجدیدی کارنامے انجام دے گی یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہر صدی میں ایک جماعت ایسی ہوتی ہے جو تجدیدی کارنامے انجام دیتی ہے اور اسی جماعت میں کوئی فرد ایسا بھی ہوتا ہے جس کا کردار تجریدی امور میں سب سے نمایاں ہوتا ہے اسی کو اس صدی کا مجدد کہہ دیا جاتا ہے۔

کس صدی کا مجدد کون ہے؟ اس کی قطعی تعیین نہیں کی جاسکتی جس شخص کے کارنامے دیکھ کر اکثر صلحاء اور علماء کا اس کے مجدد ہونے کی طرف رجحان ہو اس کو اس صدی کا (ظنی طور پر) مجدد کہا جاسکتا ہے چودہویں صدی میں علماء دیوبند وہ جماعت تھے جس نے افراط و تفریط سے ہٹ کر امت کو نکھرے ہوئے دین و ملت کی راہنمائی کی ہے ان کی خدمات کسی سے دھکی چھپی نہیں ہیں پھر اس جماعت حقہ کے افراد میں سے جو تجدیدی شان حق ثقل نے حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ کو عطا فرمائی ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔ اس لئے اکثر علماء دیوبند کا رجحان اس طرف ہوا ہے کہ چودہویں صدی کے مجدد آپ ہیں۔

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَائِينَ فَأَمَّا أَحَدُهَا

مُنْشَأَهُ فَيَكْرَهُهُ

حدیث کا ماحل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے

سے علم کے دو ظرف یعنی دوسری قسم کے علوم حاصل کے۔ ایک قسم کے علوم کی نویں نے نشر و اشاعت اور تبلیغ کر دی ہے دوسری نوع علم کے بارہ میں مجھے خطرہ ہے اگر میں اسے جہاں کر دوں تو میرا کلا کاٹ دیا جائے پہلی قسم کے علوم سے مراد وہ احادیث ہیں جن کا تعلق شریعت کے لوازم و لواہی سے ہے جن میں عقائد، اعمال اور اخلاق کے متعلق ہدایات دی گئی ہیں۔ دوسری قسم کے علم سے کیا مراد ہے اس کی دو مشرعیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اس سے مراد دقیق اسرار اور معارف الہیہ ہیں جن کو عوام سمجھ نہیں سکتے۔ ان کے بیان کرنے کی صورت میں بہت سی غلط فہمیوں کا خطرہ تھا جن کے نتیجہ میں ہو سکتا تھا کہ لوگ مخالف ہو جاتے اور یہ مخالفت ہلاکت کا باعث بھی بن سکتی تھی دوسری مشرعیہ یہ ہے کہ اس سے مراد وہ احادیث ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض جابر اور غلط کار مکرانوں کا نام لے کر تذکرہ کیا تھا۔ اگر یہ حدیثیں بیان کر دیتے تو نئے کا خطرہ تھا ہو سکتا تھا کہ یہ لوگ قتل ہی کر دیتے۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے دوسری قسم کے علوم کی تبلیغ نہیں کی۔ اس پر یہ اشکال نہیں ہو سکتا کہ اس پر تو کتمان علم کی وعید صادق آتی ہے اس لئے کہ وہ یہ اس علم کے چھپانے پر ہے جس کا تعلق اصلاً عقائد و اعمال و اخلاق سے ہو اور ان کے چھپانے سے لوگوں کا دینی نقصان ہوتا ہو ایسے علوم جن کے چھپانے سے اصلاح میں کوئی رخنہ نہ پڑتا ہو یا ان کے ظاہر کرنے سے کسی فتنہ کا خطرہ ہو تو ان کا چھپانا جائز ہے۔ یہ معلوم تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور راز بتائے تھے ان کو راز رکھنا ضروری تھا۔

كتاب الطهارة

کتاب الطہارۃ

”الطہارۃ“ فَعَالَةٌ کے وزن پر مصدر ہے جس کا معنی ہے پاک ہونا۔

امام غزالی رحمۃ اللہ نے طہارت شریعہ کی چار قسمیں بیان کی ہیں

- ① طہارۃ الجسیم عن الأحداث والآفات۔
- ② طہارۃ الأعصاب عن الجرائم والآثام۔
- ③ طہارۃ القلب عن الاغتراب والذمیرۃ۔
- ④ طہارۃ القلب عن سوی اللہ تعالیٰ۔

یہاں طہارت کا پہلا مرتبہ مراد ہے۔

الطہور شطر الایمان

شطر کے دو معنی آتے ہیں ① کسی چیز کا جز ② کسی چیز کا نصف۔ اگر یہاں شطر کا پہلا معنی لیا جائے تو مطلب بالکل بے غبار ہے کہ طہارت ایمان کا بہت بڑا حصہ ہے۔ اگر شطر کا دوسرا معنی لیا جائے تو اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ایمان کا اجر اور اس کا مقام اتنا اونچا ہے کہ نماز کو بھی اس کا نصف نہیں کہا جاسکتا چہ جائیکہ طہارت کو جس کا مقام ہر حال نماز سے کم ہے نصف ایمان قرار دیا جائے۔

جوابات:

اس اشکال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں چند جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

① بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہاں شطر سے مراد نصف نہیں بلکہ مطلق جز ہے خواہ تقویراً ہی کچھ نہ ہو۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس حدیث کی بعض روایات میں شطر کی جگہ نصف کا لفظ وارد ہوا ہے۔ جیسا کہ اسی باب کی فضل ثنائت میں بحوالہ ترمذی مذکور ہے۔ اس سے تو نصف والے معنی کی تائید ہوتی ہے۔ اس اعتراض کو جواب یہ دیا گیا ہے کہ نصف کا لفظ یہاں بطور روایت بالمعنی کے بول دیا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اصل لفظ شطر ہی کے تھے اس سے مراد جز ہے۔

② بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ طہارت کو ایمان کا نصف کہنا اجر کے اعتبار سے نہیں بلکہ ایک اور اعتبار سے ہے اور وہ یہ کہ ایمان لانے سے انسان کے صفاتِ مہرور کا رد دونوں قسم کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں جبکہ وضو سے صفاتِ معاف کرنے کا وعدہ ہے۔ ایمان سے ہر قسم کے گناہ معاف ہوتے ہیں اور وضو سے ایک ہی قسم کے اس اعتبار سے طہارت ایمان کا نصف ہوئی

(۳) شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی قدس سرہ نے اس اشکال کا نہایت لطیف جواب دیا ہے وہ یہ کہ شریعت میں کسی چیز کے اجر کی دو قسمیں ہیں، ایک اجر اصلی اور ایک اجر فضلی۔ اجر اصلی تو وہ ہے جو شریعت کے عناطہ کی رو سے کسی عمل پر مقرر کیا گیا ہے۔ اور اجر فضلی سے مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ بعض اوقات کسی بندہ کے عمل سے خوش ہو کر اضافہ فرمادیتے اور اس کو اس اجر سے کہیں زیادہ عطا فرمادیتے ہیں جو اس کو عناطہ کی رو سے ملنا ہوتا ہے۔ اجر فضلی کی کوئی حد مقرر نہیں، یہ سات سو گنا تک بھی ہو سکتا ہے ایک کھجور صدقہ کرنے کا ثواب احد کے برابر بھی ہو سکتا ہے۔

علامہ عثمانی نے ایک مثال سے سمجھایا ہے وہ فرطے ہیں کہ ترکی کی جنگ کے دنوں میں ہند کے مسلمان ان کے لئے چندہ کرتے تو بعض غریب مسلمان بکری کا بچہ دیتے پھر اس کی نیامی کی جاتی تو اس کی قیمت بعض اوقات پانچ سو تک پہنچ جاتی۔ یہ قیمت اس بکری کی قیمت املیہ نہیں بلکہ قیمت فضلیہ ہے اسی طرح اس حدیث میں طہارت کے اجر فضلی کو بیان کرنا مقصود ہے۔ یعنی بندہ کے اخلاص کی وجہ سے بعض اوقات حق تعالیٰ دستور کا اجر اتنا بڑھا دیتے ہیں کہ وہ ایمان کے اجر اصل کے نصف تک پہنچ جاتا ہے۔

قوله الحمد لله تملأ الميزان:

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اگر الحمد لله سے میزان بھر جائے گی تو دوسرے اعمال کہاں آئیں گے۔ جواب یہ ہے کہ یہ شبہ نورانی اور لطیف چیزوں کو مادی اور کثیف چیزوں پر تیا س کرنے کی وجہ سے پیش آیا۔ اس لئے کہ کسی مادی شے کا کسی طرف میں وجود تو دوسری کے وجود سے مانع ہوتا ہے نورانی چیز کا وجود دوسری کے لئے مانع نہیں ہوتا بلکہ دو نورانی چیزیں ایک وقت میں ایک ہی طرف میں سما سکتی ہیں۔ جیسے ایک بلب کی روشنی پورے کمرہ میں موجود ہوتی ہے اگر دوسرا بلب اسی کمرہ میں روشن کر دیا جائے تو اس کی روشنی بھی اسی کمرے میں سما جائے گی۔

قوله خرجت خطايا من جسدی

بہت سی احادیث میں مختلف اعمال پر گناہوں کے معاف ہونے کا وعدہ کیا گیا ہے، جیسے اس حدیث میں وضو کرنے پر تمام گناہوں کے معاف ہونے کا وعدہ کیا گیا ہے۔ یہاں پر گناہوں سے مراد صرف صفائے ہی ہیں یا صفائے اور کبائر دونوں ہیں؟ جمہور علماء کی رائے یہی ہے کہ صرف صفائے مراد ہیں یعنی صرف صفائے معاف کرنے کا وعدہ ہے کبائر کے معاف کرنے کا بدو تو یہ وعدہ نہیں ہے اور

اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں اس کی تصریح بھی ہے جیسے مشکوٰۃ کے اسی باب کی فصل اوّل میں حضرت عثمانؓ کی روایت بحوالہ مسلم موجود ہے اس میں لفظ ہے ”ما لم یؤت کبیرۃ“ ”معلوم ہوا وضو وغیرہ سے کبائر معاف کرنے کا وعدہ نہیں ہے۔ ایسے قرآن کریم میں بھی ہے۔ ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنه نکفرت سبائکم و قد خلدکم مدخلاً کریمًا

اب ایک سوال باقی رہ جاتا ہے۔ وہ یہ کہ اگر وضو سے منائیں ہی معاف ہوتے ہیں تو اکثر نفس میں اس کو مطلق کیوں رکھا گیا ہے۔ صغیرہ ہونے کی قید کیوں نہیں لگادی گئی۔ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ حدیث میں ”العبد المسلم“ کے عنوان سے اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ بعد مسلم کی شان ہی یہ ہے کہ وضو کے وقت اس کے ذمے کوئی گناہ کبیرہ نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اوّل تو مسلم کی شان سے یہ بعید ہے کہ وہ کبیرہ کا ارتکاب کرے۔ اگر تقاضائے بشریت کبیرہ سرزد ہو جائے تو اس کو جب تک توبہ نہ کر لے پھین نہیں آتا۔ اگر بالفرض توبہ کرنے میں سستی بھی ہو جائے تو جب وہ وضو کرنے بیٹھے گا تو اس کا ضمیر اس کو ضرور علامت کرے گا کہ جسم کو تو ظاہری حدت سے پاک کر رہا ہے اور قلب کو گناہ کی آلودگیوں سے پاک کرنے کی کوئی فکر نہیں۔ یہ احساس اور ندامت ہی روح ہے توبہ کی۔ توبہ کے مسلم ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ وضو کے وقت اس کے ذمہ کوئی کبیرہ گناہ باقی نہ رہے جب اس کے ذمہ کوئی کبیرہ ہے ہی نہیں صرف صغائر ہی ہیں تو صغیرہ ہونے کی قید لگانے کی بھی ضرورت نہیں۔

فمن استطاع منکم ان یطیل عرثہ فلیفعل ۲۹

اس حدیث میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ پہلی بات یہ کہ جملہ ”فمن استطاع الخ“ مرفوع ہے یا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا کلام ہے۔ سیاق سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ بھی مرفوع ہی ہے۔ لیکن راجح یہ ہے کہ یہ جملہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف ہے اس لئے کہ یہ حدیث دس صحابہ کرام سے منقول ہے ان میں سے کسی کی روایت میں بھی یہ جملہ نہیں ہے۔ پھر حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرنے والے کئی ہیں نعیم مجر کے علاوہ کوئی یہ جملہ حضرت ابو ہریرہؓ سے نقل نہیں کرتا پھر مسند امام احمد میں فلیج کی نعیم سے ایک روایت ہے جس کے آخر میں یہ لفظ ہیں ”قال نعیم: لا ادری قوله من استطاع الخ من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم او من قول ابی ہریرہؓ ان سب باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ جملہ موقوف علی ابی ہریرہؓ ہے۔

اطالة الغرة کا حکم:

دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ اس حدیث میں اطالة الغرة کی ترغیب دی گئی ہے اطالة الغرة کا حکم کیا ہے؟ اطالة الغرة سے مراد یہ ہے کہ وضو کرتے وقت اعضا کو فرض مقدار سے زیادہ دھویا جائے۔ اسمیں اکثر منفیہ اور شافیہ کا میلان اطالة الغرة کے استحباب کی طرف ہے۔ اکثر مالکیہ کے نزدیک اطالة الغرة مستحب نہیں ہے۔

پھر جن کے نزدیک اطالة الغرة مستحب ہے ان کے نزدیک اس کی مقدار کیا ہے؟ اس میں شافیہ کے تین قول ہیں۔ ① فرض مقدار سے کچھ زیادہ دھویا جائے بغیر کسی تحدید کے۔ ② ہاتھ نصف عضد تک اور پاؤں نصف ساق تک دھولے جائیں۔ ③ پاؤں گھٹنوں تک اور ہاتھ بغلوں تک دھولے جائیں۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ائمہ احناف سے مقدار کے سلسلے میں کوئی روایت منقول نہیں ہے۔ لہٰذا اس لئے شافیہ کے مندرجہ بالا تین اقوال میں سے کسی پر عمل کیا جاسکتا ہے۔

باب ما یوجب الوضوء

اس باب میں موجبات وضو بیان کریں گے۔ یعنی وہ اسباب بیان کریں گے جن کی وجہ سے پہلا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اور نماز وغیرہ کے لئے نیا وضو کرنا پڑتا ہے۔ وضو کا موجب حقیقی تو حق تعالیٰ کی ذات ہے۔ یہاں موجبات سے مراد امارات وجوب ہیں۔ یعنی ایسی نشانیاں جن سے پتہ چل جاتا ہے۔ کہ شرع نے یہاں وضو واجب کر دیا ہے مثلاً بول کے وقت وضو کو حقیقتہً واجب کرنے والے تو اللہ تعالیٰ ہیں۔ پیشاب ایک ظاہری علامت ہے اس بات کی کہ اللہ کی طرف سے یہاں وضو واجب ہو چکا ہے۔ علیٰ هذا القیاس۔

یہاں مصنف تین قسم کے موجبات وضو بیان فرمائیں گے۔ وہ چیزیں جو باتفاق ائمہ موجب وضو ہیں۔ جیسے خروج النجاستہ من السبیلین ۲۰ ایسے امور جن کے موجب ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ مثلاً مس ذکر، مس امرأة خروج النجاستہ من غیر السبیلین وغیرہ ۲ بعض ایسی چیزیں ذکر کی جائیں گی جن کے متعلق بعض روایتوں سے سمجھ میں آتا ہے کہ یہ موجب ہیں لیکن

ائمہ کا اتفاق ہے ان کے موجب نہ ہونے پر قوله لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور ص ۳۰۶

حدیث کے اس جملہ کا حاصل یہ ہے کہ ہر نماز کے قبول ہونے کے لئے طہارت شرط ہے۔ قبول کے دو معنی آتے ہیں۔

- ① قبول اجابت۔ یہ معنی مترادف ہے صحت کا جس کا مطلب ہے اجتماع الشرائط والارکان۔ جب کسی چیز میں اس کے شرائط اور ارکان مکمل طور پر پائے جائیں تو وہ چیز صحیح سمجھی جاتی ہے۔
- ② قبول ثبات۔ یعنی کسی عمل کا ایسے طور پر ہونا کہ اس پر حق تعالیٰ کی رضا اور ثواب مرتب ہو سکے۔ پہلا معنی اعم ہے اور دوسرا انحصار۔ کبھی ایک عمل کے ارکان و شرائط پورے ہوتے ہیں لیکن ریاء و غیور کسی عارض کی وجہ سے ثواب نہیں ملتا۔

حدیث میں قبول کا پہلا معنی مراد ہے۔ حدیث کا حاصل یہ ہوا کہ ہر نماز کی صحت کے لئے طہارت شرط ہے۔ (یہ عموم نکرہ تحت النفی سے مستفاد ہے)۔
نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت کا حکم۔

اس بات پر سب علماء کا اتفاق ہے کہ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت کے علاوہ باقی تمام نمازوں کی صحت کے لئے طہارت شرط ہے۔ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت میں اختلاف ہے جمہور فقہاء کے نزدیک ان دونوں کی صحت کے لئے بھی طہارت شرط ہے۔ امام شعبی ابن علیہ اور ابن جریر طبری کے نزدیک ان دونوں کے لئے طہارت ضروری نہیں امام بخاری کے نزدیک نماز جنازہ کی صحت کیلئے تو طہارت شرط ہے سجدہ تلاوت کیلئے نہیں۔ امام شعبی وغیرہ حضرات کے مذہب کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث میں صلوٰۃ کو مطلقاً ذکر کیا گیا ہے جب مطلق کا اطلاق کیا جائے تو فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ اور نماز کا فرد کامل وہ نماز ہے جس میں رکوع سجود قیام سب امور پائے جائیں نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت سب امور پر مشتمل نہیں ہیں اس لئے یہ دونوں اس حدیث میں صلوٰۃ کے عموم میں داخل نہیں۔ امام بخاری کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز جنازہ اگرچہ صلوٰۃ مطلقہ نہیں لیکن بہت سی نصوص میں اس پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ جیسے قرآن کریم میں ہے۔

وَلَا تَصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا ۚ لَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ ۚ لِهَذَا نَمَازُ جَنَازَةٍ ۚ
حکم بھی صلوٰۃ والا ہی ہونا چاہیئے۔ اور سجدہ تلاوت پر صلوٰۃ کا اطلاق کہیں نہیں کیا گیا۔

جمہور کے نزدیک نماز جنازہ کے لئے طہارت کے شرط ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ابھی مذکور ہوئی
یعنی نصوص میں اس پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ مجدۃ تلاوت کو صلوٰۃ مطلقۃ والاحکم اس لئے دیا گیا ہے
کہ سجدہ نماز کے مدارک و ارکان میں سے نہایت عظمت و اہمیت کا حامل ہے اس حالت میں بندہ حق تعالیٰ
سے اقرب ہو جاتا ہے

مسئلہ فاقد الطہورین

ایک شخص ایسی جگہ محبوس ہے جہاں اس کے پاس پانی نہیں اور ایسی پاک مٹی بھی نہیں ہے
جس پر تیمم جائز ہو ایسے شخص کو فاقد الطہورین کہا جاتا ہے اس پر جب نماز کا وقت آجائے تو اسے کیا کرنا
چاہیے اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ اس وقت نماز نہ پڑھے۔ قضا کرے
یا نہ کرے اس میں ان سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ قضا نہ کرے۔ امام احمد رحمہ اللہ کا
مذہب یہ ہے کہ اس وقت ویسے ہی نماز پڑھ لے۔ بعد میں قضا واجب نہیں۔ شافعیہ کے اقوال اس
مسئلہ میں مختلف ہیں۔ نمبر ۱۔ اصح یہ ہے کہ ان کے ہاں ادا اور قضا دونوں واجب ہیں یعنی اس وقت ایسے
ہی پڑھ لے اور بعد میں وجوباً قضا بھی کرے۔ نمبر ۲۔ اس وقت ادا حرام ہے بعد میں قضا واجب ہے
نمبر ۳۔ استحباب اداء و وجوب قضا۔ نمبر ۴۔ وجوب ادا اور عدم وجوب قضا۔ امام ابو حنیفہؒ
کا مسلک یہ ہے کہ اس وقت نماز کو تو فر کر دیا جائے بعد میں وجوباً قضا کرے۔ صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب
یہ ہے کہ وقت نماز میں حقیقۃً نماز نہ پڑھے تشبہ بالمصلین کرے بعد میں قضا کرے۔ حضرت امام صاحبؒ
کا رجوع بھی مذہب صاحبین کی طرف نقل کیا جاتا ہے۔ حنفیہ کے ہاں مفتی یہ قول یہی ہے کہ وقت میں تشبہ
بالمصلین کرے بعد میں قضا کرے۔ تشبہ بالمصلین کا مطلب یہ ہے کہ نیت یا قرارت کے بغیر نماز کے تمام
افعال نمازیوں کی طرح ادا کرتا رہے۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کے قول مختار کے تین جزو ہیں۔
۱۔ اس وقت حقیقۃً نماز ادا نہ کرے۔ ۲۔ اس وقت تشبہ

حنفیہ کی دلیل

بالمصلین کرے۔ ۳۔ پانی یا مٹی ملنے کے بعد طہارت کر کے وجوباً قضا کرے۔
دلیل جزو اول: اس حدیث میں حقیقۃً نماز پڑھنے کے لئے طہارت کو شرط قرار دیا گیا ہے اور طہورین
یعنی آب و تراب کے مفقود ہونے کی وجہ سے طہارت ممکن نہیں اس لئے اس حدیث کی روشنی میں اس وقت

حقیقۃً نماز ادا کرنے کو ناجائز قرار دیا جائے گا۔
دلیل جزو ثانی :- حنفیہ نے اس وقت تشبہ بالصلین کا حکم لگایا ہے۔ یہ حکم دو اجماعی مسئلوں پر قیاس کر کے لگایا گیا ہے۔

پہلا اجماعی مسئلہ :- حائضہ عورت ہمارے رمضان میں ظاہر ہو گئی۔ چونکہ ابتدائے ہمارے میں حائضہ تھی اس لئے اس دن کا روزہ حقیقۃً نہیں بن سکتا لیکن فقہاء کا اتفاق ہے کہ بقیہ دن اس عورت کیلئے کھانے پینے سے اسکا ضروری ہے دوسرے روزہ داروں کی طرح۔ ظاہر ہے کہ اس کا کھانے پینے سے رُکے رہنا حقیقۃً صوم نہیں ہے اسے تشبہ بالصائین ہی کہا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں تشبہ بالصائین کا حکم اجماع سے ثابت ہوا۔

دوسرا اجماعی مسئلہ :- اگر محرم و قوت عرفہ سے پہلے وطنی کر بیٹھے تو اس کا حج فاسد ہو جاتا ہے اس سال ادا نہیں ہو سکے گا آئندہ کسی سال قضا کرنی پڑے گی۔

اس سال ادا نہ ہو سکنے کے باوجود سب فقہاء کا اجماع ہے کہ ایسا شخص حج کے تمام افعال دوسرے حاجیوں کی طرح کرتا رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ادائیگی افعال حج تو ہے نہیں۔ اسے تشبہ بالمحاجین ہی کہا جاسکتا ہے۔ تشبہ بالمحاجین کا مسئلہ اجماع سے ثابت ہو گیا۔

تقریر استدلال :- ان دونوں اجماعی مسئلوں میں تشبہ کا حکم وقت صوم و وقت حج کا حق ادا کرنے کے لئے لگایا گیا ہے کہ اگر ان کے لئے حقیقی صوم و حقیقی حج ممکن نہیں تو ادائے حق وقت کے لئے کم از کم روزہ داروں اور حاجیوں سے تشبہ ہی کر لے۔

وقت نماز کی اہمیت۔ روزہ اور حج کے وقت سے بھی زیادہ ہے اس لئے ان دو اجماعی مسئلوں پر قیاس کر کے حنفیہ نے فرمایا کہ لا تقبل صلوة بغیر طہور کی وجہ سے حقیقۃً نماز ادا کرنا ممکن نہیں نماز کے وقت کا حق ادا کرنے کے لئے کم از کم نمازیوں سے تشبہ تو کر لے۔

فَلِلَّهِ دَرُہِمٌ وَمَا أَذَقَ نَظَرَہِمُ

دلیل جزو ثالث :- نماز کا وقت آنے سے نماز ذمہ میں واجب ہو گئی ہے۔ وقت یہ تو یہ حق واجب ادا نہ ہو سکا۔ اب ادائے حق کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو صاحب حق معافی کا اعلان کرے یا اسے قضا کیا جائے۔ بری الذمہ ہونے کی یہی دو صورتیں ہیں پہلی صورت واقع نہیں ہوئی صاحب حق نے کسی شخص میں معافی کا اعلان نہیں کیا۔ لا محالہ دوسری صورت یعنی قضا متعین ہو گئی۔

ولا صدقة من غلول

غلول کا اصلی معنی ہے مال غنیمت میں خیانت کرنا پھر اس کے استعمال میں وسعت کر کے مطلق خیانت پر بھی اس کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ یہاں اس سے مراد مطلق مال حرام ہے خواہ کسی بھی ذریعہ سے ہو۔

بہنا تو یہی مقصود ہے کہ مال حرام سے صدقہ قبول نہیں ہوتا لیکن لفظ غلول کا بول لا گیب جو ایک فرد ہے مال حرام کا۔ اس کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مال غنیمت میں سے تقسیم سے پہلے جو چیز اس نے چرائی ہے اس میں اس کا بھی کچھ حصہ تھا کیونکہ وہ مشترک تھا۔ جب ایسے مال سے صدقہ جائز نہیں تو جو مال خالصہ دوسرے کی ملک ہے اس میں سے بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔ دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ کلام فرمائی وہ موقع غنیمتوں کا ہوگا۔ اقتضائے مقام سے یہ تعبیر اختیار فرمائی ہے۔

سوال: اس حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ مال حرام سے صدقہ درست نہیں اور فقہاء نے تو یہ فرمایا ہے کہ مال حرام سے تصدق کر کے ثواب کی امید رکھنا کفر ہے۔ اس پر شبہ یہ ہے کہ فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ جس کے پاس مال حرام ہو۔ اگر اس مال کا مالک معلوم ہو سکتا ہو تو اس تک پہنچانا ضروری ہے اور اگر مالک تک نہ پہنچایا جاسکتا ہو تو تصدق واجب ہے یہ حکم بظاہر اس حدیث کے اور پہلے جزئیہ کے منافی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ مالک نہ مل سکنے کی صورت میں وجوب تصدق سے مقصود اس مال غنیمت کو اپنے پاس سے نکالنا ہے اور اس کی صورت تقرر کو دنیا ہی ہو سکتی ہے۔ نفس مال کے تصدق پر یہاں نہ ثواب ہے نہ امید ثواب رکھنا درست ہے۔ البتہ اس مال کا اپنے پاس سے اخراج کرنا تعمیل امر شائع کے لئے واجب ہے اور ایثار امر شرع تصدق کے علاوہ ایک مستقل طاعت ہے۔ اس پر ثواب بھی ملے گا۔ ثواب نفس مال کے تصدق پر نہیں بلکہ ایثار امر شرع کے لئے جو اس نے مجاہدۃ نفس کیا ہے اس پر ثواب ہے۔

فائدہ ۱ فقہاء نے جو مال حرام کے تصدق کا فرمایا ہے اس کی دلیل ابوداؤد کی وہ حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک عورت نے ایک جنازہ سے واپسی پر دعوت کی حضور کے سامنے کھانا لایا گیا تو آپ نے فرمایا ایسی بکری کا گوشت معلوم ہوتا ہے جو مالک کی اجازت کے بغیر لی گئی ہو۔ اس عورت نے تسلیم کیا کہ ہم نے بازار سے بکری خریدنے کے لئے آدمی بھیجا تھا لیکن بکری نہیں ملی پڑوسی کہیں سے بکری خرید کر لایا تھا اس کے پاس آدمی قبیضہ بکری لینے کیلئے بھیجا تو وہ پڑوسی سے

گھریں نہ ملا۔ اس کی بیوی نے بغیر اس کی اجازت کے یہ بکری ہمیں دیدی۔ اس بکری کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”أَطْعِمْنِيهِ الْآسَا سُرَى لِي“ یعنی یہ کھانا قیدیوں کو کھلا دو۔ قیدیوں کو کھلانا تصدیق ہی تو ہے۔

وَعَنْ عَلِيٍّ قَالَ كُنْتُ مَرَجُلًا مَذَاهِ الْجَاهِلِيَّةِ

احکام مذہبی | مذہبی میں نفع لغت یہ ہے کہ میم کے فتح اور ذال کے سکون کے ساتھ ادویہ کی تخفیف کے ساتھ پڑھا جائے اَلْمَذْيُ بَرُوزُنْ اَلْفَعْلُ۔ اس کو غنی کے وزن پر پڑھنا بھی جائز ہے۔ یعنی بفتح المیم وبکسر الذال تشدید الیاء۔ مذہبی اس سفید قیق پانی کو کہتے ہیں جو زوجہ کے ساتھ ملاہت کے وقت یا تذکرہ جماع کے وقت نکلے منی اور مذہبی میں آسان پہچان یہ ہے کہ خروج منی کے بعد شہوت ختم ہو جاتی ہے اور انکسار آگے ہو جاتا ہے۔ بخلاف مذہبی کے کہ اس کے نکلنے سے شہوت اور تیز ہوتی ہے اور دوی اس سفید پانی کو کہتے ہیں جو بول کے بعد ذکر سے نکلے۔ یا بوجھ اٹھانے کی وجہ سے نکلے۔ مذہبی کے بعض احکام پر فقہار کا اتفاق ہے اور بعض میں اختلاف ہے۔

مذہبی کے التفاتی احکام | فقہار کا اس بات پر اتفاق ہے کہ خروج مذہبی سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ وضو واجب ہوتا ہے۔ اور اس بات پر بھی تقریباً اتفاق ہے کہ مذہبی نجس ہے بخلاف منی کے کہ اس کی نجاست اور طہارت میں اختلاف ائمہ ہے۔

مذہبی کے اختلافی احکام | مذہبی کے اختلافی مسائل میں سے اہم مسئلے تین ہیں۔ **المسئلہ الاولیٰ** : مذہبی کے بارے میں علماء کا اختلاف ہوا ہے کہ اس میں اقتصار علی الاحرار جائز ہے یا نہیں۔ بعض محدثین کی رائے یہ ہے کہ مذہبی میں ڈھیلے کے استعمال پر اقتصار جائز نہیں غسل متعین ہے وہ اس کی دلیل یہ بیان فرماتے ہیں کہ حدیث میں ہے یغسل ذکرہ اس میں صرف غسل ذکر کا حکم ہے معلوم ہوا کہ یہی متعین ہے خفیہ مذہب اور شافعیہ کے مذہب میں معروف یہ ہے کہ جیسے بول میں اکتفاء علی الحجہ جائز ہے اسی طرح سے مذہبی میں بھی جائز ہے۔ لیکن افضل اور اولیٰ غسل ہے یعنی یغسل ذکرہ فرمانا اس لئے نہیں کہ اکتفاء علی الحجہ جائز نہیں بلکہ یغسل ذکرہ یا تو اس لئے فرمایا کہ افضل طریق یہ ہے۔

بیان الویت مقصود ہے دوسرے طریق کے جواز کی نفی نہیں۔ یا غسل ذکر کو اس لئے ذکر فرمایا کہ غالب اور معتاد طریق مذی کے بارے میں غسل ہے۔ اس لئے صرف اسی کو ذکر کیا لیکن استعمال حجر کی نفی بھی نہیں نیز غسل کی تفصیل اس لئے کی کہ دھونے سے معالجہ ہو جاتا ہے مذی کے روکنے میں مدد ملتی ہے۔

المسئلہ الثانیہ: اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مذی نکلے تو اس کا دھونا واجب ہے اس میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا صرف اتنی جگہ کا دھونا ضروری ہے جہاں نجاست لگی ہوئی ہے۔ یا پورے ذکر کا دھونا ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ صرف موضع النجاستہ کا دھونا واجب ہے۔ امام مالک اور امام احمد کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ پورے ذکر کا غسل ضروری ہے۔ امام احمد سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ پورے ذکر مع انیشین کو دھونا ضروری ہے۔ لہٰذا جن حضرات کے نزدیک پورے ذکر کا دھونا ضروری ہے وہ غسل ذکر کر کے لفظوں سے استدلال کرتے ہیں۔ جن کے نزدیک فکر مع انیشین دھونا ضروری ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں انیشین کے دھونے کا امر وارد ہوا ہے۔ ۲

لیکن فقہاء مذہب جمہور کا یہی ہے۔ اس لئے کہ یہ دھونا نجاست کی وجہ سے ہے۔ اور نجاست کی وجہ سے صرف اتنی جگہ کا دھونا ضروری ہونا چاہیے جہاں نجاست لگی ہوئی ہے۔ رہا یہ کہ حدیث میں غسل ذکر کر کے لفظ ہیں یا بعض روایات میں انیشین کا بھی ذکر ہے تو جمہور کی طرف سے اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

① ذکر بول کر صرف محل نجاست مراد ہے۔ سارا ذکر مراد نہیں۔
② اگر مان لیا جائے کہ پورا ذکر ہی مراد ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ امر وجوبی نہیں استحبابی ہے۔ اس لئے کہ کبھی نجاست پھیل جاتی ہے اور پتہ نہیں چلتا اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ پورا ذکر دھویا جائے۔ لیکن احتیاط کی بنیاد پر جو امر ہوتا ہے وہ استحبابی ہوتا ہے وجوبی نہیں۔

③ پورے ذکر یا ذکر مع انیشین دھونے کا امر معالجہ کے لئے ہے کیونکہ دھونے سے مذی بند ہو جاتی ہے۔
المسئلہ الثالثہ: امام مالک، امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور جمہور کے نزدیک مذی ناپاک ہے۔ اور اگر کپڑے کو لگ جائے تو غسل ضروری ہے چھینٹے مارنا کافی نہیں۔ امام احمد سے اس مسئلہ میں کئی روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مذی ناپاک نہیں ہے اور ایک یہ بھی ہے کہ مذی ناپاک ہے لیکن اگر کپڑے کو لگ جائے تو نفض کافی ہے ۳۔ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو باب فی المذی یصیب الثوب میں امام ترمذی نے پیش کی

۱۔ معارف السنن ص ۲۴۹ ج ۱، ۱۰ وجز المساک ص ۲۶۵ ج ۱ ۲۔ کما ورد فی حدیث عبد اللہ بن سعد الانصاری عن ابی داؤد
سنن ابی داؤد ص ۱۸ ج ۱۔
۳۔ حاشیہ الکوکب الدری ص ۶۵ ج ۱۔

ہے اس میں چھینٹے مارنے کو کافی بھائیگا ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ ذکر دھونے کا حکم صریح حدیثوں میں آیا ہے اور دھونا ظاہر ہے کہ نجاست ہی کی وجہ سے ہے اور نجاست کی وجہ سے جو دھونے کا حکم ہو اس میں بدن اور کپڑے کا فرق نہیں۔ اس لئے اُسی حدیث کے مطابق اُس کپڑے کو بھی دھونا ضروری ہوگا جس کو مذی لگ جائے۔ چھینٹے مارنے سے ازالہ نجاست نہیں ہوتا۔ اس لئے حدیث میں جو نفع کا لفظ آیا ہے جمہور کے نزدیک یہ غسل تخفیف کے معنی میں ہے۔

روایات میں تعارض کا شبہ اور وجوہ تطبیق : اس روایت میں ہے فامرت المقداد اور بعض روایتوں میں ہے کہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمار کو مسکد پوچھنے کا امر کیا۔ اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا۔ بظاہر یہ دلائل متعارض ہیں۔ عمار نے تطبیق میں کئی وجوہ ذکر فرماتے ہیں مثلاً یہ کہ حضرت علیؓ نے مقداد کو امر کیا۔ انہوں نے دیر کی پھر عمار کو کہا ان سے بھی تاخیر ہوئی پھر باوجود دیر کے شدت احتیاج کی وجہ سے حضرت علیؓ نے براہ راست خود پوچھ لیا۔ اور دوسری مجالس میں ان دونوں حضرات نے بھی پوچھ لیا ہوگا۔

یا تطبیق میں یوں کہا جائے کہ پہلے ایک کو امر کیا پھر ان کی تاخیر کی وجہ سے دوسرے کو امر کیا۔ ان دونوں نے ایک مجلس میں یا مختلف مجالس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ کر ان کو بتایا حضرت علیؓ نے خود نہیں پوچھا۔ جن روایتوں میں سوال کی نسبت حضرت علیؓ کی طرف ہے۔ وہ نسبت مجازی ہے ان دونوں کا سوال کہنا حضرت علیؓ کے امر سے تھا اس لئے آسر ہونے کی وجہ سے ان کی طرف نسبت کر دی گئی۔ گو حقیقتہً سائل وہی دونوں ہیں یا سائل رسول اللہ کا معنی کیا جائے۔ سائل بواسطہ یعنی بالواسطہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال کیا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یکے بعد دیگرے دونوں کو امر کیا ہو۔ ان دونوں نے کسی ایسی مجلس میں سوال کیا جس میں حضرت علیؓ بھی بیٹھے۔ سب نے وہ جواب سُن لیا۔ یہ دو حضرات تو حقیقتہً سائل ہو گئے اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف نسبت آسر ہونے کی وجہ سے کر دی گئی۔

قوله توضوا مامست النار

اکل مامست النار ناقض وضو ہے یا نہیں؟

بعض روایتوں میں مامست النار کے اکل سے وضو کا امر ہے۔ جیسے حدیث ابی ہریرہ توضوا مامست النار۔ اور بعض روایتوں سے سمجھ میں آتا ہے کہ آگ سے کچھ ہوئی چیز کھا کر وضو کرنے کی

ضرورت نہیں جیسے حدیث ابن عباسؓ وغیرہ۔ ابتدا حضرات صحابہؓ کا اختلاف ہوا تھا کہ اکل مامست النار موجب وضو ہے یا نہیں بعض صحابہؓ اے موجب وضو قرار دیتے تھے اور بعض موجب وضو قرار نہیں دیتے تھے۔ لیکن بعد میں اس بات پر اجماع ہو گیا کہ اکل مامست النار موجب وضو نہیں ائمہ اربعہ اور تمام فقہار کلمہ ہی مسکد ہے صرف لحوم اہل کے بائے میں اختلاف موجود ہے۔ بعض روایتوں میں مامست النار سے وضو کا امر ہے ایسی روایتوں کی علماء نے مختلف توجیہات کی ہے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں۔

① صاحب مصابیح اور بہت سے حضرات اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں اکل مامست النار سے وضو واجب تھا پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ نسخ کی دلیل صریح حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کان اخرا الامریں من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضو مامست النار۔ لہ اور متأخر متقدم کے لئے ناخ ہوتا ہے۔

② بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ توضو مامست النار میں وضو شرعی مراد نہیں وضو لغوی مراد ہے لغت میں وضو کا اطلاق غسل بدن اور غسل قم پر بھی آتا ہے۔ مطلب حدیث کا یہ ہوا کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کھا کر ہاتھ دھویا کرو اور گلی کر لیا کرو۔ بعض حدیثوں میں بھی صرف ہاتھ دھونے پر وضو کا اطلاق آیا ہے مثلاً ترمذی شریف کی حدیث ہے۔ بركة الطعام الوضوء قبله وبعدہ لہ کھانے کی برکت اس میں ہے کہ پہلے بھی ہاتھ دھوئے جائیں اور بعد میں بھی۔

③ اس حدیث میں وضو سے مراد وضو شرعی ہے لیکن امر واجب کے لئے نہیں استحباب کے لئے ہے یعنی آگ سے پکی ہوئی چیز کھا کر وضو شرعی کر لینا مستحب ہے اور یہ استحباب اب تذکیرہ نفس اور تشبہ باللائکہ کے لئے ہے منسوخ ماننے کی ضرورت نہیں۔ نسخ کی ضرورت تب ہے جب کہ امر کوہاں وجوب کے لئے مانا جائے اور وضو سے مراد وضو شرعی لیا جائے۔

عن جابر بن سمرۃ أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ

انتوضأ من لحوم الابل الخ

اس حدیث میں دو مسئلوں سے بحث کی گئی ہے ① اونٹ اور بکری کے گوشت کھانے سے وضو پڑتا ہے یا نہیں؟ ② مبارک اہل اور مرالف غنم میں نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ ان دونوں مسئلوں کی قدرے تفصیل حسب ذیل ہے۔

لہ سنن نسائی ص ۱۰ ج ۱ ۲ جامع الترمذی ص ۲۰ باب الوضوء قبل الطعام وبعدہ۔

مسئلہ اولیٰ: لحوم اہل سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟

اس بات پر توبہ کا اتفاق ہے کہ لحوم غنم کے کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ لحوم اہل کے بارہ میں سلف کا اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی اور جمہور فقہائے اہل سنت کے نزدیک یہ ناقض وضو نہیں۔ امام احمد کے نزدیک یہ ناقض وضو ہے احنیٰ کا بھی یہی مذہب ہے۔ اے امام احمد نے جو لحوم اہل کو موجب وضو قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ اس کو مامست النار میں داخل کرتے ہیں۔ اس بنا پر اس کو ناقض کہتے ہیں۔ بلکہ لحوم الابل کو ناقض وضو کہنے کی مستقل دلیل اور دلیل وجہ ہے۔ اونٹ کا گوشت تورات میں حرام قرار دیا گیا تھا۔ اس شریعت میں یہ انعام فرمایا کہ اے حلال کر دیا گیا۔ لحوم الابل سے وضو کا حکم بطور شکر ہے۔ اسی لئے امام احمد کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے خواہ آگ کا پکا ہوا کھایا جائے یا کچا کھایا جائے۔

امام احمد کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں لحوم اہل کھانے کے بعد وضو کا امر وارد ہے۔ جیسے حضرت جابر بن سمرہ کی زیر بحث حدیث اس کو صاحب مشکوٰۃ نے مسلم کے حوالہ سے نقل کیا ہے ایسے ہی حضرت براء بن عازب کی حدیث قال: سئل رسول اللہ ﷺ عن الوضوء من لحوم الابل فقال: توضؤا منها الخ ۳

جمہور کی طرف سے ایسی حدیثوں کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

① یہ حکم منسوخ ہے۔ پہلے ہر مامست النار کا کھانا ناقض وضو تھا پھر اس کا نسخہ تدریجاً ہوا اور لحوم اہل کے علاوہ باقی چیزوں کے کھانے کے موجب وضو ہونے کو منسوخ کیا گیا۔ لحوم اہل کے بارے میں موجب وضو ہونے کا حکم باقی رہا۔ اس کے بعد پھر تمام مامست النار کے موجب وضو ہونے کو منسوخ کر دیا گیا۔ خواہ لحوم اہل ہوں یا غیر۔ آنحضرت ﷺ کا لحوم اہل اور لحوم غنم میں فرق کرنا اس دور کی بات ہے جب کہ لحوم اہل کے موجب وضو ہونے کا حکم باقی تھا اور بقیہ کے متعلق منسوخ ہو چکا تھا۔ اب لحوم اہل کے بارے میں بھی یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

② یہ فرق اس وقت فرمایا ہے جبکہ لحوم اہل اور لحوم غنم سب سے وضو کے وجوب شرعی کو منسوخ کیا جا چکا تھا۔ دونوں میں استحباب وضو کا حکم باقی تھا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ لحوم اہل کے کھانے سے استحباب وضو زیادہ مؤکد اور پختہ ہے نسبت دوسری مامست النار کے کھانے سے مطلب یہ ہے کہ

اکل مامستے النار کے بعد وضو کرنا شرط مستحب ہے لیکن لجوم اہل کے کھانے کے بعد استحباب اور بھی زیادہ پختہ ہے تاکہ استحباب بتلانے کے لئے جواب میں فرق کیا گیا۔ لجوم اہل میں تاکہ استحباب کی وجہ یہ ہے کہ لجوم اہل میں دسومت اور چکناہٹ زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے منہ میں بوزیادہ پیدا ہوتی ہے۔ نیز بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کہان پر شیطان سوار رہتا ہے۔ اس لئے اس میں قدم سے شیطانی اثر ہوا۔ اس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اس کے کھانے کے بعد وضو کی تاکید کی جائے نیز بنی اسرائیل پر لجوم اہل حرام تھا اس شریعت میں حلال کر دیا گیا ہے۔ بطور شکریہ کے بھی وضو کی تاکید ہونی چاہیے۔

مسئلہ ثانیہ: مراتب اور مبارک میں مناز پڑھنے کا حکم

اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ اگر کسی جگہ کے بارے میں یقین یا ظن غالب اس کے پاک ہونے کا ہو تو وہاں مناز پڑھنا جائز ہے خواہ وہ بکریوں کا باڑہ ہو یا اونٹ بٹھانے کی جگہ اور اگر اس جگہ کی ناپاکی مظنون یا معلوم ہو تو وہاں مناز جائز نہیں چاہے وہ جگہ مراتب میں سے ہو یا مبارک میں سے۔

حدیث میں مراتب اور مبارک میں فرق کرنے کی وجہ

جب کسی جگہ میں مناز کے جواز یا عدم جواز کا مدار اس جگہ کی پاکی یا ناپاکی کے ظن یا یقین پر ہے تو پھر حدیث میں مراتب غنم اور مبارک اہل کے حکم میں فرق کیوں کیا گیا ہے کہ مراتب غنم میں تو مناز پڑھنے کی اجازت دی گئی اور مبارک اہل میں نہیں دی گئی۔ اس فرق کی علماء نے مختلف وجوہ بیان فرمائی ہیں چند ایک حسب ذیل ہیں۔

① ہو سکتا ہے کہ اس ماحول میں مراتب غنم میں ایک الگ چبوتران بنانے کا رواج ہو اور وہ پاک صاف رہتا ہو۔ اور مبارک اہل میں اس کا رواج نہ ہو۔ اس لئے مراتب غنم میں مناز پڑھنے کی اجازت دے دی گئی اور مبارک میں نہیں دی گئی۔

② بکری پست جانور ہے اور پیشاب کے وقت اور بھی پست ہو جاتی ہے اس کے چھینٹے دور تک نہیں اڑتے بخلاف اہل کے کہ اس کی بلندی کی وجہ سے پیشاب کے چھینٹے دور تک پڑتے ہیں۔ اور نمازی کے کپڑوں کے تجسس کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے۔ اس کے پیشاب سے جگہ بھی دور تک ناپاک ہوگی۔

③ بکری مسکین جانور ہے اس سے ایذا کا خطرہ نہیں ہوتا بخلاف اونٹ کے کہ اس کی ٹانگ دور تک پہنچتی ہے ایذا کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے نماز میں بھی تشویش رہے گی کہ کہیں لات مار کر بابت میں ڈال دے۔

② اذٹوں کی محبت سے مزاج میں سرکشی بڑھتی ہے۔ اور بکریوں کے پاس رہنے سے ممکنات اور تواضع پیدا ہوتی ہے گویا فرق کے اس انداز سے بکریاں رکھنے کی ترغیب ہے۔

قوله إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكه عليه الخ

اگر وضو کرنا متیقن ہو اور وضو نہ ٹوٹنے کے بارہ میں تردد ہو تو جب تک موجب وضو پائے جلنے کا یقین یا ظن غالب نہ ہو جائے وضو کرنا واجب نہیں ہوتا۔ محض شک یا دہم کی صورت میں وضو نہ ٹوٹنے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ چونکہ یقین یا غلبہ ظن حاصل ہونے کے عمومی اور اکثری سبب دو ہی ہیں بدبو آنا یا آواز سننا اس لئے حدیث میں ان دو ہی کا ذکر کیا گیا۔ اگر کسی اور طریقہ سے موجب وضو پائے جانے کا غلبہ ظن ہو جائے تب بھی یہی حکم ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ جب خروج ریح کا یقین یا ظن حاصل ہو جائے تب وضو نہ ٹوٹتا ہے۔ اس حدیث سے فقہار نے ایک ضابطہ نکالا ہے۔ الیقین لا یزول بالشك۔ اور اس پر بہت سے احکام متفرع فرمائے ہیں۔

عن بريدة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصلوات يوم الفتح بوضوء واحد الخ
کیا ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا واجب ہے؟ | اس حدیث سے دو چیزوں کی اجازت معلوم ہوئی۔ ۱۔ ایک وضو سے کئی نمازیں پڑھنا۔ ۲۔ مسح علی الخفین کرنا۔ دوسرے مسئلہ کی وضاحت آئندہ مستقل باب میں آئے گی۔ پہلے مسئلہ کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہار کا مذہب یہ ہے کہ ایک وضو سے متعدد نمازیں پڑھنا جائز ہے جب تک وضو نہ ٹوٹے نیا وضو کرنا واجب نہیں ہے۔ البتہ ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا جمہور کے نزدیک بھی مستحب ہے۔ داؤد ظاہری کا مذہب یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا اور مستقل وضو ضروری ہے۔ حنفیہ کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جن سے ایک ہی وضو سے کئی نمازوں کا جواز معلوم ہوتا ہے جیسے حضرت بريدة کی زیر بحث حدیث

لے معارف السنن ص ۱۱۲ ج ۱۔

۸۰ اجزا المسالك ص ۴۵ ج ۱۔

اس کو جب مشکوٰۃ نے بحوالہ مسلم نقل کیا ہے۔ اس کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہر نماز کے لئے الگ وضو کے واجب نہ ہونے پر دلالت کرنے والی موجود ہیں۔ جن کو حافظ عینی نے کافی بسط سے بیان فرما دیا ہے اس کے علاوہ صحابہ اور تابعین کا تعامل یہی رہا ہے کہ وہ ایک وضو سے متعدد نمازیں پڑھ لیا کرتے تھے۔

داؤد ظاہری قرآن کریم کی اس آیت کے ظاہر اور عموم سے استدلال کرتے ہیں۔ یٰٰٓاَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ۖ إِنَّهُ اس آیت میں ہر قیام إِلَى الصَّلَاةِ کے لئے وضو کا امر ہے۔ اور اس میں اصل وجوب ہی ہے۔

لیکن چونکہ بہت سی احادیث اور تعامل امت سے عدم وجوب معلوم ہوتا ہے اس لئے جمہور اس آیت میں تاویل کرنے پر مجبور ہیں۔ جمہور کی طرف سے اس آیت کی تاویلات اور جوابات حسب ذیل ہیں۔

۱۔ اس آیت میں خطاب عام نہیں بلکہ یہ خطاب صرف محدثین کو ہے اِیْذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ وَأَنْتُمْ مُحَدَّثُونَ۔ آیت صرن بے وضو کے لئے یا وضو واجب کرتی ہے غیر محدثین کے لئے نہیں۔ اور اس تقید و تخصیص کا قرینہ خود قرآن کریم کی اسی آیت میں موجود ہے اسی آیت کے آخر میں ہے۔ مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ اس سے معلوم ہوا کہ وضو کے امر کا مقصد تطہیر ہے۔ اور تطہیر کا معنی ہے ازالۃ الحدث۔ ظاہر ہے ازالۃ الحدث کی انہی لوگوں کو ضرورت ہے جو پہلے محدث ہوں ظاہر نہ ہوں معلوم ہوا یہ خطاب صرف محدثین یعنی بے وضو لوگوں کو ہے۔

۲۔ بعض لوگ یہ سمجھتے تھے کلام وغیرہ ہر کام کے لئے وضو ضروری ہے۔ ان کی اصلاح کے لئے فرمایا گیا کہ صرف ارادہ صلوٰۃ کی صورت میں وضو ضروری ہے۔

۳۔ بعض حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ قنم میں قیام سے مراد قیام من النعم ہے۔ یعنی جب نیند سے اٹھو اور نماز کا ارادہ ہو تو وضو کر لیا کرو۔ اور نیند سے اٹھنے کی صورت میں سب کے نزدیک وضو واجب ہے۔ بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ قیام سے مراد تو مطلق قیام الی الصلوٰۃ ہی ہے لیکن یہ

۱۔ عمدة القاری ص ۲۳ ج ۲ ۲۔ یدل علیہ ما رواہ الطحاوی فی معانی الآثار عن ابن الفغوار انہم كانوا اذا اعدوا لم یسألوا حتی یوضوا فنزلت هذه الآیة ص ۱۰ ج ۱ وعزاه الشیخ محمد یوسف الکاندھلوی الی ابن جریر والطبرانی والدارقطنی ایضا دأمانی الاجار ص ۲۳ ج ۱ ۳۔ کما رواہ مالک عن زید بن اسلم مؤطا مع أوجز المسالك ص ۴۵ ج ۱

امردوبی نہیں بلکہ استجابی ہے۔ صرف عن الوجوب کا قرینہ احادیث مذکورہ اور تعامل امت ہے۔
 قولہ من ادنیٰ خیبر منہ ضعیف منصرف بھی پڑھا جاسکتا ہے اور غیر منصرف بھی۔ اگر غیر منصرف پڑھیں
 تو منع صرف کی ایک علت تو علمیت ہے اور دوسری تائید کیونکہ ضعیف بقعۃ کی تادیل میں مؤنث ہے اور
 غیر منصرف پڑھنا ہی معروف اور ادلی ہے۔

قولہ: فقال من المذی الوضوء من المخی الغسل منہ۔ سوال تو صرف مذی کے متعلق
 تھا۔ منی کا حکم بتانا جواب علی اسلوب الحکیم کے قبیل سے ہے دونوں میں تشابہ کی وجہ سے اتحاد فی الحکم
 کا شبہ ہو سکتا تھا اس لئے منی کا حکم الگ بیان کر دیا۔

مفتاح الصلوۃ الطہور تحریمہما التکبیر و تحلیہما التسلیم منہ

اس حدیث کے تین جملے ہیں اور تینوں میں الگ الگ حکم بیان کیا گیا ہے۔
 ۱۔ مفتاح الصلوۃ الطہور ۲۔ تحریمہما التکبیر ۳۔ تحلیہما التسلیم۔ پہلے جملہ کے متعلق مسائل کی وضاحت
 حدیث لا تقبل صلوۃ بغیر طہور کے تحت گذر چکی ہے۔

جملہ ثانیہ کی تشریح | تحریمہما التکبیر یعنی حرمت صلوۃ میں داخل کرنے والی چیز تکبیر ہے تحریم بمعنی محرم
 ہے تکبیر کہنے سے بہت سی وہ چیزیں حرام ہو جاتی ہیں جو پہلے حلال تھیں۔ جیسے
 کھانا پینا، بولا اور غیرہ۔ اس حدیث کے تحت تین مسئلے قابل بحث ہیں۔

۱۔ کیا دخول فی الصلوۃ کے لئے صرف نیت کافی ہے؟ اس بات میں اختلاف ہوا
 ہے کہ دخول فی الصلوۃ کے لئے

صرف نیت کر لینا، یا کافی لفظ بولنا بھی ضروری ہے۔ ابن شہاب زہری کا مذہب یہ ہے کہ دخول فی الصلوۃ
 کے لئے محض نیت ہی کافی ہے کسی تلفظ کی ضرورت نہیں۔ تکبیر کہنا سنت ہے ائمہ اربعہ اور جمہور کا مذہب یہ
 ہے کہ صرف نیت دخول فی الصلوۃ کے لئے کافی نہیں بلکہ تحریمہ کا کہنا بھی ضروری ہے۔

جمہور کی دلیل یہی حدیث ہے۔ تحریمہما التکبیر میں مسند اور مسند الیہ دونوں معارف میں اور قاعدہ
 ہے کہ جب مسندین معارف ہوں تو کلام میں حصر پیدا ہو جاتا ہے۔ تو مطلب یہ ہوا کہ حرمت الصلوۃ میں داخل
 کرنے والی چیز صرف تکبیر ہی ہے۔

لے اور جز المسائل نتائج ۱ و فیہ: ذیل سندہ قال ابن المنذر: لم یقل یغیر ابن شہاب۔ ولفظ ابن عبد البر عن الذواہلی
 وغیرہ ایضا کما تاء الزرقانی قال الکافہ وردی عن مالک۔ ولم یثبت۔ لے ایضا۔

۲۔ تکبیر تحریمہ نماز کے لئے شرط ہے یا رکن؟ | جمہور اس بات پر متفق ہیں کہ نیت کے ساتھ دخول فی الصلوٰۃ کے لئے تکبیر کا تلفظ ضروری ہے۔ اس بات میں اختلاف ہوا کہ یہ تکبیر تحریمہ نماز کے لئے شرط ہے یا رکن۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ نماز کی شرط ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ نماز کا رکن ہے۔ امام صاحب کے مذہب کی دلیل مسئلہ ثالث کی دلیل کے ساتھ ذکر کی جائے گی۔

۳۔ تحریمہ کے الفاظ | اس بات پر تو جمہور ائمہ کا اتفاق ہے کہ دخول فی الصلوٰۃ کے لئے نیت کافی نہیں تلفظ ضروری ہے۔ اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ کون سے لفظ کہنے میں ضروری ہیں۔ امام مالک، امام احمد، امام شافعی اور امام ابو یوسف کے نزدیک اللہ اکبر ضروری ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ سے یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ اللہ اکبر کی طرح اللہ الاکبر کہنا بھی درست ہے۔ اور امام ابو یوسف سے یہ نقل کیا جاتا ہے کہ اللہ اکبر کی طرح اللہ الاکبر اور اللہ اکبیر کہنا بھی درست ہے۔ امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اس موقع پر فرض ہر ایسے ذکر سے ادا ہو جاتا ہے جو شمع تعظیم باری سے ہو۔ جیسے اللہ اکبر، اللہ اعظم، اللہ اجل، لا الہ الا اللہ۔ وغیرہ کلمات ذکرہ فرضیت

سب سے ادا ہو جاتی ہے لیکن واجب یا سنت مکوہ یہ ہے کہ اللہ اکبر کہا جائے۔ لہذا اگر کسی نے افتتاح الصلوٰۃ کے موقع پر مثلاً اللہ اعظم کہہ دیا تو جمہور کے نزدیک فرضیت ادا نہیں ہوئی یہ شخص نمازیں داخل نہ ہوا امام صاحب کے نزدیک فرضیت ادا ہو گئی اور نمازیں داخل ہو گیا۔ لیکن اس نے اللہ اکبر کا کلمہ چھوڑ کر بُرا کیا؟ اس حدیث کا یہ جملہ تحریمہا تکبیر ہے اور تکبیر کہتے ہیں اللہ اکبر کہنے کو اس سے معلوم ہوا کہ نماز کی حرمت میں داخل کرنے والی چیز اللہ اکبر ہی ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کا معمول مواظبت کے ساتھ لفظ اللہ اکبر سے افتتاح صلوٰۃ کرنے کا تھا۔

امام صاحب کی دلیل مستلین میں | قرآن پاک کی آیت و ذکر اسم ربہ فصلی اپنے رب کا ذکر کیا۔ پھر نماز پڑھی۔ صلی سے پہلے نازل ہے جو تعقیب مع الوصل کیلئے استعمال ہوتی ہے۔ فاربیہ بتاتی ہے کہ ذکر اسم ربہ سے وہ ذکر مراد ہے جس کے فوراً بعد نماز شروع ہو جاتی ہے۔ ایسا ذکر وہی ہو سکتا ہے جو افتتاح صلوٰۃ کے وقت تحریم کے لئے ہوتا ہے اس ذکر میں اور نمازیں تعقیب بلا نفل ہے۔ تو گویا تحریمہ کے وقت کے ذکر کو قرآن پاک نے ذکر اسم ربہ کے لفظوں

سے ذکر فرمایا جو مطلق ہے اس اطلاق سے یہ بات نکل کہ افتتاح صلوٰۃ کے وقت تحریم کے لئے اللہ کے نام کا کسی لفظ سے ذکر کر لینا کافی ہے لفظ اللہ اکبر متعین نہیں دوسرے مسئلے کی دلیل بھی یہی آیت ہے۔ تقریر استدلال یہ ہے کہ ذکر اسم ربہ سے مراد ذکر تحریم صلوٰۃ ہے۔ اس کے بعد فار تعقیبہ لا کر صلی کا ذکر کیا ہے یہ فاء اس بات کی مقتضی ہے کہ نماز تکبیر تحریمہ کے بعد شروع ہوتی ہے تکبیر تحریمہ سے شروع نہیں ہوتی اور یہ بات بھی صادق آسکتی ہے کہ تکبیر تحریمہ کو نماز کی شرط کہا جائے رکن نہ کہا جائے۔ اس لئے کہ رکن نماز میں داخل ہوتا ہے شرط مقدم ہوتی ہے۔

حدیث سے استدلال کا جواب۔ | تکبیر کا معنی ہے تعظیم عظمت بیان کرنا تکبیر کا مصداق ہر وہ لفظ ہو سکتا ہے جس سے کسی کی عظمت سمجھ میں آئے۔ تکبیر سے مراد صرف لفظ اللہ اکبر ہی نہیں قرآن پاک میں ہے۔ فلما راٰ یسنہ اکبرہ ای اعظمہ جب یوسف کو دیکھا اسے بہت بڑا سمجھا۔ ایک جگہ ہے در ربک فکبر اس کا معنی ربک نعظمہ یعنی عظمت الہی بیان کر دو غرضیکہ تحریمہا تکبیر میں لفظ تکبیر میں ہر وہ ذکر داخل ہے جس سے عظمت باری سمجھ میں آئے ہر ایسے ذکر سے نماز کی تحریم اور افتتاح ہو جائے گی۔ لیکن چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظ اللہ اکبر مواظبت کیساتھ منقول ہے اس لئے اللہ اجل وغیرہ کہنے سے گو نماز میں داخل ہو جائے گا لیکن حضور علیہ السلام کے عمل کی مخالفت کی وجہ سے میسئی ہوگا۔

۲۔ اگر مان لیا جائے کہ اس حدیث میں تکبیر سے مراد لفظ اللہ اکبر کہنا ہی ہے پھر بھی یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں کیونکہ اس سے اللہ اکبر کہنے کی فرضیت اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتی، زیادہ سے زیادہ وہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ خبر واحد ہے ظنی الثبوت ہے۔ دلیل ظنی مفید فرضیت نہیں ہوتی مفید وجوب ہو سکتی ہے۔ تو تحریمہا تکبیر کے خبر واحد ہونے کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ اللہ اکبر کہنے کا وجوب ثابت ہوگا اس میں نزاع نہیں اس کے تو ہم بھی قائل ہیں ہمارا منزل بخصوصہ اللہ اکبر کہنے کی فرضیت میں ہے اور وہ حدیث سے ثابت نہیں۔

صنفیہ نے افتتاح صلوٰۃ کے وقت مطلقاً ذکر کو فرض قرار دیا ہے لقولہ تعالیٰ ذکر اسم ربہ فصلی۔ اور غامض لفظ اللہ اکبر کہنے کو واجب قرار دیا ہے اس حدیث کی وجہ سے ہر دلیل کو اپنے مرتبے پر رکھا ہے

صنفیہ نے وقت فہم سے فرض اور سنت کے درمیان وجوب کا مرتبہ ثابت کیا ہے جو دونوں کے علاوہ ایک مستقل مرتبہ ہے۔ دوسرے ائمہ بھی اگرچہ وجوب کا لفظ بولتے ہیں لیکن ان کے ہاں وجوب بمعنی

فرضیت ہوتا ہے کوئی الگ مرتبہ وحیثیت نہیں۔ حنفیہ کے ہاں وجوب کا مرتبہ فرض اور سنت سے الگ ہے۔ اس کی وجہ دلائل کے مراتب میں فرق کرنا ہے جس درجہ کی دلیل ہوتی ہے حنفیہ اس کو اپنے مقام پر رکھتے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ دلیل شرعی نقلی میں دو باتیں قابل لحاظ ہوتی ہیں۔ ایک ثبوت الدلیل من الشارح دوسرے دلالت الدلیل علی المطلوب یعنی مطلوب جملہ دلالت کس قسم کی ہے ثبوت کبھی قطعی ہو گئے کبھی ظنی جس بات کی نقل وائرک حد تک پہنچنی ہوئی ہو اس کو قطعی الثبوت کہا جاتا ہے۔ اور جس کی نقل شائع سے ہم تک تواتر سے نہ ہو اس کو ظنی الثبوت کہا جاتا ہے۔ ایسے ہی دلیل شرعی جس معنی پر دلالت کرتی ہے۔ اس کی بھی دو حالتیں ہیں ایک۔ یہ کہ اس میں کسی دوسرے معنی کا احتمال ناشی عن دلیل نہ ہو۔ اور ایک یہ کہ دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے۔ پہلی حالت میں اس دلیل کو قطعی الدلالت کہا جاتا ہے۔ دوسری حالت میں ظنی الدلالت کہا جاتا ہے۔ اس طرح سے دلیل شرعی کی کل چار قسمیں بن گئیں۔

(۱) قطعی الثبوت قطعی الدلالت (۲) قطعی الثبوت ظنی الدلالت (۳) ظنی الثبوت قطعی الدلالت (۴) ظنی الثبوت ظنی الدلالت۔ خفیان چاروں قسم کی دلیلوں کو اپنے اپنے مقام اور مرتبہ پر رکھتے ہیں۔ پہلی قسم کی دلیل اگر اس سے فرضیت اور اگر نہی تو اس سے حرمت ثابت کرتے ہیں۔

دوسری اور تیسری قسم کی دلیل سے وجوب یا کراہت تحریمیہ ثابت کرتے ہیں۔ چوتھی قسم کی دلیل سے سنیت اور استحباب یا کراہت تنزیہیہ ثابت کرتے ہیں۔ دوسری اور تیسری قسم کی دلیل سے کبھی وجوب ثابت ہوتا ہے کبھی سنت مؤکدہ۔ ان دونوں میں سے ایک کی تعیین یہ اجتہادی کام ہے مجتہد کبھی تاکید کے زیادہ قرائن دیکھ کر وجوب کا فیصلہ کرتا ہے جب تاکید کے زیادہ قرائن نظر نہیں آتے تو سنت مؤکدہ کہہ دیتے ہیں۔ وجوب اور سنت مؤکدہ قریب قریب ہیں۔

تیسرے جملے کی تشریح: تحلیلہا التسلیم۔ تحلیل سے مراد ہے خروج من الصلوۃ بتاتا۔ یہ مقصود ہے کہ نماز سے نکلنے کا طریقہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ کنہا۔

سلام کو تحلیل اس لئے کہتے ہیں کہ سلام کی وجہ سے بہت سے مباحات جو پہلے حرام ہو گئے تھے وہ حلال ہو گئے تحلیل کا معنی ہے تحلیل یعنی مدال کرنے والی چیز۔

لفظ سلام کہنا فرض ہے یا واجب؟ نماز سے نکلنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ سلام کہہ کر نکلے سلام کہنے کی حیثیت میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے

نزدیک سلام کہنا فرض صلوۃ ہے۔ حنفیہ کے نزدیک سلام کہنا واجبات الصلوۃ میں سے ہے مشہور روایت یہی ہے۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ سلام کہنا سنت مؤکدہ ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ حدیث ہے۔

تحلیلہما التسلیم یعنی نماز سے نکلنے کا طریقہ سلام پھر نہی ہے اس سے فریضہ ثابت کی ہے منفیہ بھی اپنے مؤقف پر اسی سے استدلال کرتے ہیں یہ حدیث خبر واحدہ ہے خبر واحدہ ثبوت کے لحاظ سے ظنی ہوتا ہے جب دلیل کے ثبوت یا دلالت میں سے ایک چیز میں ظنیث آجائے تو اس سے فریضہ ثابت نہیں ہوتی وجوب یا سنت مؤکدہ کا درجہ ثابت ہوتا ہے اس لئے یہ حدیث دلیل ہوگی اس بات کی کہ سلام کہنا واجب ہے۔

حنفیی کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث بھی ہے جس میں تشہد کو ذکر فرمانے کے بعد یہ جملہ ہے۔ اذانت هذا اذ قضیت هذا فقد قضیت صلوٰۃ فان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تفقد فاقعد لہ اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جب تو نے تشہد پڑھ لیا یا اتنی مقدار بیٹھ گیا تو نماز پوری ہو گئی۔ اگر سلام فرض ہوتا تو اس کے بغیر نماز کیسے پوری ہو جاتی۔ یہ دلیل ہے سلام کے عدم فریضہ کی۔ حضرت ابن مسعود کی یہ حدیث مرفوعہ بھی نقل کی گئی ہے اور موقوفہ بھی اگر اس کا دفع ہونا ثابت ہو جائے پھر تو اس مسئلہ کی دلیل ہے ہی۔ اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ حدیث موقوف ہے تب بھی یہ اس مسئلہ کی دلیل ہے اس لئے کہ نماز کے فرائض اپنی رائے اور قیاس سے نہیں بتلائے جاتے تو یہ حدیث غیر مدللہ بالقیاس مسئلہ میں ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ غیر مدللہ بالقیاس مسئلہ میں قول صحابی کو مکمل مرفوع سمجھا جاتا ہے۔ لہذا یہ حدیث مکمل مرفوع ہے۔

عن علی..... وکاء السہ العینان فمن نام فلیتوضاً ۱۰

نوم ناقض وضو ہے یا نہیں؟ | نوم غیر انبیاء ناقض وضو ہے یا نہیں؟ اس میں امام نوویؒ و دیگر حضرات نے علماء کے آٹھ مذہب نقل کئے ہیں لیکن سب مذاہب کا مال و مرجع تین مذہب ہیں۔ ۱۔ نوم مطلقاً ناقض وضو ہے خواہ نوم قلیل ہو یا کثیر۔ یہ قول ابی یوسفؒ اور مزنی کا ہے۔ ۲۔ نوم خواہ قلیل ہو خواہ کثیر مطلقاً ناقض وضو نہیں یہ قول حضرات صحابہ کرام

لہ سنن ابی داؤد حدیث ۱۰۱۰ دیلمہ ماروی عن علی قال: اذا جلس مقدار التشہد ثم احدث فقد تم صلاتہ رواہ البیہقی عن علی بن طریق عن عاصم بن ضمرہ عنہ وقد تابعہ علی ذلك الساجد عند ابن ابی شیبہ فی مصنفہ وروی عن عبد اللہ بن عمرو ایضا مرفوعاً أنه علیہ الصلوۃ والسلام قال: اذا احدث - یعنی الرجل - وقد جلس فی آخر صلاتہ قبل أن یسلم فقد بازت صلاتہ۔ آخرہ الترمذی و ابوداؤد و الطحاوی (اعلام السنن ص ۱۱۸ ج ۳ مختصراً)

میں سے حضرت ابو موسیٰ اشعرنیؓ سے اور تابعین میں سے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا جاتا ہے۔
۲۔ نوم کثیر ناقض وضو ہے نوم قلیل ناقض نہیں۔ یہ مذہب جمہور صحابہؓ و تابعین اور ائمہ اربعہ کا ہے۔ اس مذہب پر نوم کے بارے میں جو مختلف حدیثیں آرہی ہیں وہ جمع ہو جاتی ہیں۔ بعض حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم ناقض وضو ہے جیسا کہ حضرت علیؓ کی حدیث فمن نام فلیتوضا لکم اور بعض حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم ناقض نہیں جیسا کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے۔ کان اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینامون ثم یصلون ولا یتوضاؤن۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کے مذہب پر بطریق آسان ہو گئی وہ یہ کہ نوم کی دو قسمیں ہیں ثقیل اور خفیف جن حدیثوں میں نوم کو ناقض وضو قرار دیا ہے وہاں نوم کثیر اور ثقیل مراد ہے جن حدیثوں میں نوم کو ناقض قرار نہیں دیا گیا وہاں نوم قلیل اور خفیف مراد ہے۔

اس ضابطہ پر جمہور کا اتفاق ہو گیا کہ نوم ثقیل ناقض ہے اور نوم خفیف غیر ناقض ہے اب غور طلب بات یہ رہ جاتی ہے کہ نوم ثقیل اور خفیف میں حد فاصل کیا ہے کون کون سی نیند ثقیل میں داخل ہے اور کون کون سی خفیف میں اس میں آمد کا اختلاف ہوا ہے بلکہ خود مشائخ حنفیہ کا بھی اختلاف ہوا ہے۔ کسی نوع کی نیند کو کسی نے ثقیل میں داخل کر کے ناقض وضو قرار دیا ہے اور کسی نے اسی نوع کو خفیف میں داخل کر کے غیر ناقض ہونے کا فیصلہ کیا ہے یہ اختلاف اختلاف دیں نہیں بلکہ اختلاف تجربہ ہے کسی کے تجربہ میں نیند کی ایک نوع ثقیل ہے اور کسی کے تجربہ میں یہ خفیف ہے تو یہ اختلاف اختلاف مسئلہ کے قبیل سے نہیں۔ اختلاف تجربہ کے قبیل سے ہے۔

نوم ثقیل اور نوم خفیف میں جو فاصل حنفیہ نے بیان کیا ہے وہ بالکل احادیث کے مطابق ہے وہ یہ ہے کہ جب نوم میں اس قدر استغراق ہو جائے کہ عقل پر غلبہ ہو جائے اور قوت ماسک کا زوال ہو جائے تو یہ نوم ثقیل سمجھی جائے گی۔ ورنہ خفیف۔ احادیث میں منصوص ہے کہ ان الیوم علی صوم نام۔ منطبقاً آگے اسکی علت بیان فرمائی نانه اذا اضطجع استرخ مغلصا یعنی پہلے بل سونے کے ناقض وضو ہونے کی علت ہے کہ ایسی نوم ہے استرخا، مفاصل جمجھاتا ہے یعنی جوڑ بند بدن کے ڈھیلے ہو جاتے ہیں۔ قوت ماسک زائل ہو جاتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ نوم ثقیل بہرہ نوم ہے جس سے استرخاء مفاصل ہو جائے قوت ماسک زائل ہو جائے ایسی نیند ناقض وضو ہے۔
فائدہ اس پر اتفاق ہے کہ نوم وضو کیلئے ناقض ہفتہ میں نوم کو ناقض وضو قرار دینے کی وجہ سے کہ نوم مستغرق میں خروج ریح کا نوبت اس پر اطلاع ہو نہیں سکتی۔ مگر نوم مظنہ خروج ریح ہے۔ معنہ خروج ریح ہونے کی وجہ سے شریعت نے نوم کو ناقض قرار دیا ہے۔ انداز شریعت یہ ہے کہ جب کسی شی کی حقیقت پر اطلاع مشکل ہو

تو اس چیز کے سبب ظاہری کو اس کے قائم مقام قرار دے کر مدار حکم بنادیا جاتا ہے مثلاً سفر میں جو رخصتیں حاصل ہوتی ہیں ان کی اس علت مشقت ہے لیکن اس کی تحقیق کہ کس سفر میں اتنی مشقت ہوتی ہے جو مدار رخصت ہے اور کس سفر میں اتنی مسافت نہیں ہوتی۔ یہ مشکل ہے۔ اس لئے شریعت نے مشقت کے سبب ظاہری کو اس کے قائم مقام قرار دے کر اسی کو رخصت کی علت اور مدار بنادیا ہے اور وہ سبب ظاہری تین منزل کا سفر ہے۔ حدیث میں اور بھی بہت سے نظائر ہیں یہاں بھی نقض وضو کی اصل علت خرّج ریح ہے اس کی حقیقت پر اطلاع مشکل ہے اور نوم مستغرق خروج ریح کا سبب ظاہری ہے اس لئے مدار حکم اسی کو قرار دیا گیا ہے جب بھی نوم متفرق ہوگی نقض وضو کا حکم لگ جائے گا خواہ واقعہ میں ہوا کی عیانت نہ ہو۔

عن بسرة اذا مس احدكم ذكره فليتوضأ
وعن طلق بن عيسى قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل ذكره

مس ذکر ناقض وضو ہے یا نہیں؟

مذہب ۱ مس ذکر موجب وضو ہے یا نہیں۔ اس میں سلف کا اختلاف ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ موجب وضو نہیں امام مالک اور امام احمد سے ایک ایک روایت ایسے ہی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ موجب وضو ہے۔ امام مالک اور احمد کی ایک ایک روایت بھی اس طرح سے ہے عام طور پر نقل مذاہب کے وقت ان کو شافعیہ کے ساتھ ہی شمار کیا جاتا ہے ابن رُشد نے ہدایہ میں امام مالک کا یہ مذہب نقل کیا ہے کہ اس سے ان کے نزدیک وضو کرنا سنت ہے۔ جو حضرات مس ذکر کو ناقض وضو کہتے ہیں ان کا آپس میں شدید اختلاف ہے کہ مطلقاً ناقض ہے یا کسی شرط کے ساتھ پھر شرط کیا ہے اس میں اختلاف ہے مثلاً اس میں اختلاف ہوا ہے کہ مس ذکر بشہوت ہو تبھی ناقض وضو ہے یا بدون شہوت بھی پھر یہ بھی اختلاف ہوا کہ بطن کھٹ سے مس کرنا ہی ناقض ہے یا ظہر کھٹ سے مس کرنا بھی ناقض ہے اس میں اختلاف ہوا کہ ذکر الحی کو مس کرنا ہی ناقض ہے یا ذکر میت کو بھی۔ اس میں بھی اختلاف ہوا کہ صرف ذکر کو مس کرنا ناقض ہے یا انشیں کو مس کرنا بھی۔ اس قسم کے کئی اختلاف ہیں۔

دلائل ۱۔ قائلین نقض کی دلیل جن حضرات کے نزدیک مس ذکر ناقض وضو ہے ان کی دلیل حدیث بسرةؓ من مس ذكره فليتوضأ۔ اس حدیث

کو صاحب مشکوٰۃ نے یہاں مالک، احمد، ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور دارمی کے حوالے سے نقل کیے۔ اور بھی اس مضمون کی حدیثیں ہیں لیکن سب سے اہم حدیث بسروہی ہے۔ امام ترمذی نے بھی اسے اس باب کی حدیثوں میں سے سب سے اصح قرار دیا ہے۔ اس لئے جوابات صرف اسی حدیث کے دیئے جائیں گے۔

تائیدین عدم نقض کی دلیل | حنفیہ کی دلیل حضرت طلق بن علیؓ کی حدیث ہے جس کو حسب مشکوٰۃ نے یہاں ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

دارقطنی نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔ ابن حبان، طبرانی، اور ابن خزم وغیرہ حضرات نے اس کی تصحیح کی ہے۔ عمرو بن فلاس نے کہا: ہو عندنا اثبت من حدیث بسروہ علی بن المدینی کا ارشاد ہے ہو عندنا احسن من حدیث بسروہ۔

اس کے علاوہ کبار صحابہ اور تابعین کے آثار بھی ہیں جو حنفیہ کی تائید کرتے ہیں۔ امام محمد موطا میں فرماتے ہیں وفی ذلک آثار کثیرہ۔ پھر طلق بن علیؓ کی حدیث نقل کرنے کے بعد مندرجہ ذیل حضرات کے آثار اپنی سندوں کے ساتھ نقل فرماتے ہیں۔

۱۔ اثر ابن عباس ایک روایت کے لفظ یہ ہیں ان کنت تستبجسہ فاقطعه ۲۔ اثر علی بن ابی طالب۔ ما ابالی مستہ او طرف انفی۔ ۳۔ اثر ابن مسعود۔ اس کے متعلق سوال کے جواب میں فرمایا۔ افلا قطعہ۔ ۴۔ اثر حذیفہ بن الیمان ۵۔ اثر عمار بن یاسر

۶۔ اثر سعید بن ابی وقاص ۷۔ اثر ابی الدرداء ۸۔ اثر ابراہیم غنی ۹۔ اثر سعید بن المسیب

یہ حدیث مندرجہ ذیل وجوہ سے قابل استدلال نہیں ہے۔

جوابات حدیث بسروہ | الف۔ عروہ نے براہ راست یہ حدیث بسروہ سے نہیں سنی بلکہ

دریان میں مردان یا شریعی مردان کا واسطہ ہے۔ امام طحاوی وغیرہ نے پورے قصہ کی تخریج کی ہے حضرت عروہ

اور مردان میں مسن ذکر کے سلسلہ میں گفتگو ہوئی تھی۔ عروہ کہتے تھے کہ یہ ناقض وضو نہیں مردان کہتے تھے کہ یہ

ناقض وضو ہے۔ مردان نے اپنے استدلال میں حضرت بسروہ کی یہ حدیث پیش کی اور اسی مجلس میں اپنا شریعی

بسرہ کے پاس بھیجا اُس نے آکر بسروہ کے حوالہ سے یہ حدیث نقل کی معلوم ہوا کہ عروہ اور بسروہ کے درمیان مردان یا

شریعی مردان کا واسطہ ہے اور امارۃ کے بعد مردان کی حالت اس قابل نہیں تھی کہ ان کی روایت کو اخذ کیا جائے

۱۔ جامع الترمذی ص ۲۵ ج ۱۰ ۲۔ التلخیص الجیر ص ۲۵ ج ۱ ۳۔ التلخیص الجیر ص ۲۵ ج ۱ ۴۔ شرح معانی الآثار ص ۵ ج ۵

رقم ۱۲۵۔ ۴۔ موطا امام محمد ص ۵ تامہ ۵۔ ۶۔ شرح معانی الآثار ص ۵ ج ۵۔

شرطی تو اس سے بھی کم درجہ کا آدمی ہے اس لئے یہ روایت قابل تمسک نہیں۔ حنفیہ کے اس جواب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ صحیح ابن حبان اور صحیح ابن خزیمہ وغیرہ کتب حدیث میں بعض ایسی روایات بھی ہیں جن میں تصریح ہے کہ مرودہ نے بعد میں خود بسرو سے یہ حدیث بالمشافہہ سن لی تھی لہذا مردان یا شرطی مردان کا واسطہ نہ رہا۔ اس کے جواب میں منطوق یہ کہتے ہیں کہ جن روایات میں یہ بات مذکور ہے وہ روایات اتنی قابل اعتماد نہیں ہیں لیکن اس جواب پر بھی یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر مردان کا واسطہ ہو تب بھی حدیث کی صحت میں فرق نہیں پڑتا۔ اس لئے کہ مردان رجال بخاری میں سے ہے اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں مردان کی یا تو وہ حدیثیں لی ہیں جو امارت سے پہلی کی ہیں یا وہ روایتیں جن کی تائید دوسرے طرق سے بھی ہو گئی ہو اس کے باوجود مردان کو صحیح بخاری کے منتقد علیہم رجال میں سے شمار کیا گیا ہے۔

ب۔ اگر اس روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے جیسا کہ امام ترمذی وغیرہ حضرات نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور انصاف بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ کسند کے لحاظ سے یہ قابل استدلال ہے لیکن ایک دوسری وجہ سے اس مسئلہ میں اس سے استدلال نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ یہ مسئلہ عام ابتلاء والا ہے۔ ایسے مسئلے میں جس قسم کی نقض کی ضرورت ہے یہ اس درجہ کی نہیں ہے اس لئے کہ صحابہؓ میں زیادہ تر صرف بسرو ہی کی روایت ملتی ہے اس مسئلہ کے ابتلاء عام کا تقاضا تھا کہ یہ حدیث صحابہؓ میں مشہور ہوتی۔ اس اہم اور عام ضرورت کے مسئلہ کو نقل کرنے والے کثرت سے ہوتے۔

اس سے استدلال کرنے میں یہ غلجائ بھی ہے کہ اس حدیث کا ایک مصداق اور محل ان حضرات کے ہاں متعین نہیں ہو سکا۔ جیسا کہ اختلاف قبود کے ذکر میں گزر چکا ہے۔ کہ آیا اس کا محل مس مطلقاً ہے یا مس بشبوقہ ہے۔ اس کا محل مس بدون مائل جی ہے یا مس بالداخل بھی اس کا محل مس ذکر حتی ہے یا مس ذکر میت بھی۔ اس کا محل مس ذکر خود ہے یا مس ذکر غیر بھی اس کا محل صرف ذکر جی کا مس ہے یا انٹین کا بھی اس کا محل مس بالطن کف جی یا مس بظاہر کف بھی تو جس کے محل میں اتنا شدید اختلاف ہو ایسے غم بولی والے مسئلے میں استدلال مشکل ہے۔ ان سب کے قطع نظر کہ اگر ہم وہ اس حدیث کو قابل استدلال تسلیم کر لیا جائے تو جوابات درہنگے جو آئندہ ذکر کئے جائیں گے

۲۔ اس حدیث میں وضو کرنے کا امر استجابی ہے و جبلی ہیں۔ مطلب حدیث کا یہ ہے کہ جو ذکر کو مس کر بیٹھے اس کے لئے مستحب ہے کہ وضو کر لے۔

۳۔ من مس ذکرہ یہ کن یہ ہے بول کرنے سے بول میں مس ذکر کی ضرورت پڑتی ہے عام طور پر۔ حدیث کا معنی یہ ہے کہ جو مس ذکر کرے یعنی پیشاب کرے اس پر وضو کرنا واجب ہے۔

۴۔ من ذکرہ کن یہ ہے خروج مذی سے۔ شہوت سے اگر ذکر کو مس کیا جائے تو عام طور پر مذی نکل ہی آتی ہے اور

ایسی باتوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ کنا یہ ہی سے گفتگو کرتے تھے مطلب حدیث کا یہ ہوگا کہ جس سے سن ذکر کرتے ہوئے مذی نکل آئے اس پر وضو واجب ہے۔

۵۔ من مش ذکرہ کا معنی یہ ہے۔ بفرج امرأته۔ یہ مباشرت فاحشہ کی صورت ابن ہانگل اس صورت میں سے حنفیہ کے نزدیک بھی وضو لوث جاتا ہے۔ مباشرتہ فاحشہ کی صورت یہ ہے کہ ذکر عورت کی فرج کے ساتھ من ہو گیا بغیر دخل کے دونوں کے تنگا ہونے کی حالت میں اس صورت میں ہمارے نزدیک بھی وضو لوث جاتا ہے تو یہ حدیث ہمارے نزدیک مباشرت فاحشہ پر محمول ہے۔

۶۔ اس حدیث میں وضو شرعی مراد نہیں وضو لغوی مراد ہے یعنی ہاتھ دھونا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر ذکر کو من کر بیٹھو تو ہاتھ دھو لینے چاہئیں کیونکہ یہ ہاتھ کھانے کو کبھی صحت کو کبھی اور اچھی چیز کو لگے گا اس لئے دھو لینا ہی بہتر ہے۔

وجہ ترجیح | حدیث طلق کے حدیث بسرہ پر راجح ہونے کی وجہ حسب ذیل ہیں۔

- ۱۔ رجال کی روایت کو نساء کی روایت پر ترجیح ہونی چاہیئے خاص طور پر جبکہ یہ مسئلہ متعلق بالرجال ہے۔
- ۲۔ فقہائے صحابہ اور کبار صحابہ کے فتاویٰ زیادہ تر حدیث طلق کے مطابق ہی ہیں جیسے حضرت علی اور حضرت ابن مسعودؓ۔
- ۳۔ جب حدیثوں میں تعارض ہو تو آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ اگر آثار صحابہ بھی مختلف ہوں۔ تو ترجیح قیاس کے ذریعے دی جاتی ہے۔ یہاں یہی صورت حال ہے اور قیاس کا تعاضیہ ہے کہ مس ذکر سے وضو نہ لٹے۔ کیونکہ نفوذ کا اصل سبب خروج نجاست ہے اور یہاں خروج نجاست نہیں ہوا۔
- ۴۔ ایک وجہ قیاس یہ بھی ہے کہ ذکر بھی دوسرے اعضاء کی طرح جسم کا ایک عضو ہے۔ جب دوسرے اعضاء کے مس سے وضو نہیں لٹتا تو اس کے مس سے بھی وضو نہیں لٹنا چاہیئے۔
- ۵۔ حدیث بسرہ کا محل اور مصداق متعین نہیں جبکہ حدیث طلق متعین الحمل ہے۔ متعین الحمل کو غیر متعین الحمل پر ترجیح ہونی چاہیئے۔

صحاب مصابیح کا حدیث طلق کے منسوخ ہونے کا دعویٰ اور اس پر تبصرہ۔

محمی السنہ نے حدیث طلق کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور ناخ حدیث ابن ہریرہؓ کو قرار دیا۔ دلیل یہ بیان فرمائی ہے کہ حضرت طلق کی حاضری دوبار رسالت میں پہلے ہوئی جبکہ مسجد نبوی کی تعمیر ہو رہی تھی سلمہ میں اور حضرت ابو ہریرہؓ اس کے بعد کھڑے ہوئے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا

کہ طلق نے یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے سنی اور حضرت ابو ہریرہؓ نے مس ذکر کے ناقض ہونے والی حدیث بعد میں سنی اور تاخر متقدم کے لئے ناسخ ہوتا ہے۔ اس لئے ابو ہریرہؓ کی حدیث ناسخ است اور حدیث طلق منسوخ است۔

علامہ فضل اللہ توربشتی نے فرمایا ہے کہ شیخ کا یہاں دعوے نسخ خذف احتیاط ہے۔ اس لئے کہ حدیث ابی ہریرہؓ کا تاخر ہونا یقینی نہیں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت طلق اسلام ابی ہریرہؓ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کے لئے پھر حاضر ہوئے ہوں اور اس وقت یہ روایت سنی ہو اس احتمال کے ہوتے ہوئے تاخر حدیث ابی ہریرہؓ کا جزم کیسے فرما دیا۔ تاخر حدیث ابی ہریرہؓ کا فیصلہ تبھی ہو سکتا ہے جبکہ تاریخ سے یہ ثابت ہو جائے کہ طلق اسلام ابی ہریرہؓ کے بعد کبھی ملنے نہیں آئے اور یہ بات ثابت نہیں اس لئے دعوے نسخ خذف احتیاط اور بے دلیل ہے۔ اگر ان حدیثوں میں تقدم و تاخر کا فیصلہ ہو چکا ہوتا۔ علی بن المدینی یحییٰ بن معین، احمد بن حنبل جیسے حفاظ تاریخ پر مخفی نہ ہوتا اور اپنے مذاکرہ میں ضرور اسے پیش کرتے۔

اور پھر یہ اصول ہے کہ کسی صحابی کے اسلام کا تقدم اس کی روایت کے منسوخ ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ تاخر الاسلام صحابی جو حدیث بیان کر رہے ہیں وہ متقدم الاسلام کی حدیث سے پہلے کی ہو اور اس تاخر الاسلام صحابی نے یہ حدیث کسی اور قدیم الاسلام صحابی سے سنی ہو اور یہ حدیث مرسل صحابی کے قبیل سے ہو۔

عن عائشة قالت كانت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقبل بعض ازولجہ تعدیعی ولا یوضأ علی مس المرأة ناقض وضو ہے یا نہیں؟ مس المرأة ناقض وضو ہے یا نہیں؟ اس میں صحابہ کرام اور تابعین کے زمانہ سے ہی اختلاف چلا آ رہا ہے۔

ائمہ کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مس المرأة مطلقاً ناقض وضو ہے خواہ مس بالشہوة ہو یا بغیر شہوة۔ امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام مالک کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ مس بالشہوة ناقض ہے مس بغیر شہوة ناقض نہیں ہے حضرت عطاءؒ کا مذہب یہ ہے کہ مس حرام ناقض ہے مس حلال ناقض نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک مس المرأة مطلقاً ناقض وضو نہیں ہے امام احمد کی ایک روایت حنفیہ کے ساتھ بھی ہے۔

ملکشاہے اختلاف اسلف کے اس اختلاف کا منشا اور مبنی قرآن کریم کی اس آیت کی تفسیر میں اختلاف ہے یا ایہما الذین آمنوا إذا قمتم إلى

الصَّلَوةِ آيَةُ اس میں یہ بھی ہے اُولَا مَسْتَمِرَّ النَّسَاءِ لَا مَسْتَمِرَّ النَّسَاءِ کی دو تفسیریں ہیں ایک یہ کہ اس سے مراد عورت کو ہاتھ سے چھونا ہے۔ مجاز میں نے یہی تفسیر لی ہے اور اس کی وجہ ترجیح یہ پیش کرتے ہیں کہ چھونا اس کا حقیقی معنی ہے جب تک حقیقت مراد لی جا سکتی ہو مجاز کی طرف نہ جانا چاہیے دوسری تفسیر یہ ہے کہ لَا مَسْتَمِرَّ کا معنی ہے حَا مَعْتَمِرُ النَّسَاءِ۔ یہ جملہ کے معنی میں ہے۔ اس میں جملہ کا حکم بیان کرنا مقصود ہے۔ لیس بالید کو موجب وضو قرار دینا مقصود نہیں۔

وجہ ترجیح

۱۔ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے جن کا مقام تفسیریں بہت بلند ہے اگر لَا مَسْتَمِرَّ کو حَا مَعْتَمِرُ کے معنی میں لیں تو یہ آیت تیمم حدیث اصغر اور حدیث اکبر دونوں کے حکم کو جامع ہو جاتی ہے۔ ارجاء أحد منكم من الغائط میں حدیث اصغر اور لَا مَسْتَمِرَّ النَّسَاءِ میں حدیث اکبر کا ذکر آگیا۔ دونوں صورتوں میں اگر پانی نہ ملے تو تیمم کا حکم بتا دیا اگر لَا مَسْتَمِرَّ کو لیس بالید کے معنی میں لیا جائے تو آیت میں صرف حدیث اصغر کی دو صورتوں کے حکم کا بیان ہوگا اور حدیث اکبر کے حکم کے بیان سے یہ آیت خالی ہوگی ظاہر ہے کہ وہ تفسیر بہتر ہوگی جس کے اعتبار سے آیت میں جامعیت ہو۔

۲۔ لَا مَسْتَمِرَّ باب مفاعلہ سے ہے جس کا اکثری خاصہ مشارکہ ہے اور مشارکت کا معنی جامع والی تفسیر میں مستحق ہوتا ہے۔ اس میں ہر ایک دوسرے کو مس کرتا ہے۔ لیس بالید میں یہ خاصہ مستحق نہیں ہوتا۔

۳۔ سب سے بُری بات یہ ہے کہ اگر لَا مَسْتَمِرَّ سے مراد لیس بالید میں تو آیت سے یہ ثابت ہوگا کہ لیس بالید موجب حدیث ہے اور احادیث کثیرہ اس بات دال ہیں کہ تقبیل اور عودت کو ہاتھ سے چھونا یہ موجب حدیث نہیں ہیں۔ یہ تفسیر اس حدیث کثیرہ کے معارض ہوگی اور اگر حَا مَعْتَمِرُ دلی تفسیر کریں تو یہ کسی حدیث کے بھی معارض نہیں ہوگی ظاہر ہے کہ وہ تفسیر راجح ہوگی جس کے مطابق آیت اور احادیث میں معارضہ نہ ہو۔ اب ہم وہ احادیث پیش کرتے ہیں جو تقبیل المرأة اور مَسُّ المرأة کے غیر منافض و ضور ہونے پر دال ہیں یہ حدیثیں اس تفسیر کی ترجیح کی وجہیں ہونے کے علاوہ مذہب غلیظہ کے دلائل بھی ہیں۔

مس المرأة کے ناقض نہ ہونے پر دلالت کرنیوالی چند احادیث

بطریق الی سلمۃ حضرت عائشہ کی حدیث جس کے الفاظ یہ ہیں۔ قَالَتْ كُنْتُ اَنَا مَبْنِيَّ يَدَي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَجُلِي فِي قَبْلَتِهِ فَاِذَا سَجَدَ عَمَّرَنِي فَقَبَضْتُ رِجْلِي مَا اِقَامَ بَسَطْتُهُمَا وَالْبُيُوتُ يَوْمَئِذٍ لَيْسَ بَيْنَهَا مَصْرَجٌ اِسْ مِنْ تَصْرِحْ ہے کہ نماز میں حضور مجھے غمزدہ کرتے یعنی دباتے تھے اور ایک روایت میں یہ لفظ ہے اِذَا اَنَادَا اَنْ يَسْجُدَ عَمَّرَ رِجْلِي ثُمَّ سَجَدَ۔ اس میں تصریح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مالیِ صاحبہ کے پاؤں کو دباتے تھے اور پاؤں بطا ہر ہنگے ہی ہوں گے۔

۲۔ مسلم جلد اول میں عن ابی ہریرہ عن عائشہ مدینہ ہے جس کا متن یہ ہے۔ فَقَدْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ مَعِنَ الْفَرَّاشِ فَأُلْتَمَسْتُهُ وَقَعَتْ يَدِي عَلَى بَطْنِ قَدَمِهِ وَهُوَ فِي السُّجْدِ وَهُمَا مَسْجُودَتَانِ وَاللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ تَخَوُّكِ. الْحَدِيثُ اس میں تصریح ہے کہ مائی صاحبہ کا ہاتھ بطن قدم پر لگا اس کے باوجود آپ نماز پڑھتے رہے معلوم ہوا کہ مس المرأة ناقض وضو نہیں ہے

۳۔ امام نسائی نے ترجمہ قائم کیا ہے ”تَرْکُ الْمَوْضُوءِ مِنْ مَسِّ الرَّجُلِ امْرُتَهُ مِنْ غَيْرِ مَشْهُورَةٍ“ اس میں انہوں نے حضرت عائشہؓ کی حدیثیں مختلف سندوں سے پیش کی ہیں۔ مضمون وہی ہے جو اوپر کی دو حدیثوں کا ہے۔

۴۔ ابن عدی نے اپنی الکامل میں حضرت ابو امامہ باہلی کی حدیث نقل کی ہے قال، قلت، یا رسول اللہ الرجل یتموضأ ثم یقبل اہله ویلا عیما یتقض ذلک وضوء؟ قال، لا لک، اس حدیث کی سند پر کلام کیا گیا ہے۔

۵۔ حدیث ابن ہریرہؓ جس کی تخریج طبرانی نے معجم اوسط میں کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں کہ
 رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْبَلُ ثُمَّ يُخْرِجُ إِلَى الصَّلَاةِ وَالْإِحْلَاطِ وَضُوءًا.

١٥ صحیح البخاری ج ١، ص ٢٠٠، ج ١، ص ١٠٠، ج ١، ص ١٠٠ بالفاظ مختلفه و بهذا اللفظ ص ٥٦ صحیح مسلم
ج ١، ص ١٠٠، ج ١، ص ١٠٠، ج ١، ص ١٠٠
١٦ نفع الزاویه ص ١٠٠، ج ١.
١٧ ایضا و ایضاً.

۶۔ ابن حبان نے کتاب الضعفاء میں ابن عمر کی حدیث کی تخریج کی ہے۔ قال کان رسول اللہ ﷺ یقبل ولا یعید الوضوء۔ اے اس کی سند کے ایک راوی غالب بن عبد اللہ العقیلی پر کلام کیا گیا ہے۔

۷۔ سنن ابن ماجہ میں بطریق عمرو بن شعیب عن زینب السہمیة عن عائشةؓ حدیث ہے۔ لفظ یہ ہیں ان رسول اللہ ﷺ کان یتوضاء ثم یقبل ویصلی ولا یتوضاء وربما فعلہ لی۔ اے حافظ زلیعیؒ نے اس کی سند کو جید کہا ہے۔ اس میں نہ صیب عن عمرو ہے اور نہ ہی ابراہیم تیمی ہیں۔ اے

۸۔ اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں بطریق ہشام بن عروہ عن امیہ عن عائشةؓ حدیث نقل کی ہے۔ ان رسول اللہ ﷺ کان یتوضاء وهو صائم فقال: ان القبلة لا تنقض الوضوء ولا تفسط الوضوء فقال یا حبیبیراء ان فی دیننا السعة۔ ۵۔ مسند بزار میں بطریق عبد اللہ بن الجری عن عطاء بن عطاء عن عائشةؓ روایت ہے۔ ان النبی ﷺ کان یتوضاء ثم یقبل بعض نساءہ ثم یصلی ولا یتوضاء۔ اے اس کے رجال کی توثیق حافظ زلیعیؒ نے امہ فن سے نقل کی ہے حافظ عسقلانیؒ "الدرایۃ" میں فرماتے ہیں۔ رجالہ ثقات۔ ۱۰۔ حافظ زلیعیؒ نے بحوالہ دارقطنی یہ حدیث چار طرق سے پیش کی ہے جن کے بعض راویوں پر کلام بھی ہے۔

۱۱۔ البوداؤد اور نسائی میں بطریق ابراہیم تیمی عن عائشةؓ اس حدیث کی تخریج کی گئی ہے ان النبی ﷺ کان یتوضاء ثم یقبل بعض نساءہ ثم یصلی ولا یتوضاء۔ ۷۔

۱۲۔ البوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے بطریق امش عن صیب بن ابی ثابت عن عائشةؓ اس حدیث کی تخریج کی ہے لے

حدیث عائشہؓ پر صاحب مشکوٰۃ کے اعتراض کی تقریر اس کا جواب | اس حدیث پر صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ ترمذی پہلا اعتراض یہ کیا ہے کہ لا یصلع عند اصحابنا بحال اسناد عروہ عن عائشہ۔ اس عبارت سے متبادر سمجھیں یہ آتا ہے کہ سند کا جو حصہ عروہ عن عائشہؓ ہے یہ محل

لے نصب الرایۃ ج ۱۔ ۳۷ سنن ابن ماجہ ج ۲ باب الوضوء من القبلة لے نصب الرایۃ ج ۱

لے نصب الرایۃ ج ۱۔ ۳۷ ایضاً لے الدرایۃ ج ۶۱ طحانی آخر الہدایۃ المجلدین الاولین

لے البوداؤد ج ۱۔ ۱۰ نسائی ج ۱۔ ۳۷ البوداؤد ج ۲۔ ۱۰ ابن ماجہ ج ۲ ترمذی ج ۱۔ ۳۷

اعتراف ہے ان دونوں کی عدالت پر تو کلام ہو نہیں سکتا ہی اعتراض ہو سکتا ہے کہ یہ سند اس لئے صحیح نہیں کہ عروہ کا عائشہ سے سماع نہیں۔ لیکن بحوالہ ترمذی صاحب مشکوٰۃ کا یہ نقل کرنا صحیح نہیں۔ امام ترمذی نے اس کی سند کو ضعیف تو قرار دیا ہے لیکن اس کا منشاء یہ نہیں بتلایا کہ عروہ کا عائشہ سے سماع نہیں اور یہ بات امام ترمذی فرما بھی نہیں سکتے اس لئے کہ جامع الترمذی کے بہت سے مواقع میں سماع عروہ عن عائشہ کی تصریح موجود ہے اس کا انکار کیسے کر سکتے ہیں البتہ یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ حبیب ابن ابی ثابت کا عروہ سے سماع نہیں ہے

اشکال کی صحیح تقریر | اس حدیث کی سند پر اعتراض کی تقریر یوں ہونی چاہیے کہ عروہ نام کے دو شخص ہیں عروہ بن زبیر جو حضرت عائشہؓ کے تلمیذ اور بھانجے ہیں۔ دوسرے عروہ مزیٰ یہاں اگر عروہ ابن زبیر مراد لئے جائیں تو ان کا حضرت عائشہؓ سے سماع ثابت ہے۔ یہ ان کے تلمیذ ہیں لیکن حبیب ابن ابی ثابت کا سماع عروہ سے نہیں۔ تو سند میں انقطاع ہو گیا۔ اور اگر عروہ مزیٰ مراد لئے جائیں تو حبیب کا سماع اس عروہ سے ہے۔ لیکن عروہ مزیٰ کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں اس صورت میں بھی انقطاع ہو گیا بہر کیف اس کی سند منقطع ہے

جواب | اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس سند میں عروہ سے مراد عروہ بن زبیر ہیں۔ اس لئے کہ دارقطنی اور مسند احمد اور ابن ابی شیبہ کی روایت میں تصریح ہے کہ یہ عروہ بن زبیر ہیں نیز اس حدیث میں ہے کہ عروہ نے عائشہؓ کو کہا مَنِّ هَتَىٰ اَلَا اَنْتِ یہ بات عروہ بن زبیر ہی کہہ سکتے ہیں عروہ مزیٰ نہیں کہہ سکتے اس لئے کہ عروہ بن زبیر حضرت عائشہؓ کے بھانجے ہیں۔ حضرت عائشہؓ کی ہمیشہ حضرت اسماءؓ کے بیٹے ہیں۔ بھانجے کو ایسی بے تکلفی ہو سکتی ہے اور مزیٰ تو بالکل اجنبی ہیں وہ حضرت عائشہؓ کو بے تکلفی سے ایسی بات کیسے کہہ سکتے ہیں غرضیکہ یہاں عروہ بن زبیر مراد ہیں اور ان کا سماع یقیناً حضرت عائشہؓ سے ثابت ہے بخاری اور حدیث کی دوسری کتابوں کی سندوں میں سماع کی تصریح موجود ہے۔ رہا اس پر یہ اشکال کہ حبیب بن ثابت کا سماع عروہ بن زبیر سے ثابت نہیں واقعی محدثین نے یہ بات کہی ہے کہ حبیب کا سماع عروہ مزیٰ سے تو ہے۔ لیکن عروہ بن زبیر سے نہیں ہے۔ ابوداؤد نے باب الوضوء من القبلة میں فرمایا ہے۔ قال ابوداؤد وروی عن الشوری قال ما حدثنا حبيب الا عن عروة المزيّني يعنى لم يحدث شمس عن عروة بن الزبير بشئ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بہت سے محدثین نے حبیب کا سماع عروہ بن زبیر سے تسلیم کیا ہے۔ امام ابوداؤد کا اپنا میدان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے وہ سفیان کی بات کو تسلیم نہیں کر رہے۔ اس لئے کہ انہوں نے اس عبارت کے بعد فرمایا ہے قال ابوداؤد وقد روى

زیادہ ہوتا ہے۔ عرہ نے چونکہ اس حدیث کو اہم اختلافی مسئلہ میں پیش کرنا تھا اس لئے انہوں نے یہ تحقیق کر لینا ضروری سمجھا کہ یہ واقعہ اپنی آپ بیتی سے یاد دوسرے کا سنا ہوا ہے اس سوال وجواب کے بعد ناظرین پر اس حدیث کی غلطی خوب مشکف ہو گئی اس سے معلوم ہو گیا کہ اُم المؤمنین سے خود اپنی آپ بیتی نقل فرما رہی ہیں۔

قولہ الموضوع من کل دم سائل ۴۲

نجاست خارجہ من غیر السبیلین کا حکم

اس بات پر تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو نجاست سبیلین (قبل اور دربر) سے نکلے وہ ناقض وضو ہے۔ جو نجاست غیر سبیلین سے نکلے وہ ناقض وضو ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک خروج النجاست من غیر السبیلین ناقض وضو نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ امام احمد امام اسحاق اور اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ غیر سبیلین سے نجاست کا نکلنا ناقض وضو ہے۔ تفصیلات میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن حنفیہ اور حنبلیہ فی الجملہ اسکے ناقض نہیں مانتی ہیں۔ حنفیہ کے دلائل۔

حدیث متمم داریؓ | ۱۔ حنفیہ کی ایک دلیل حدیث ترمذیؒ ہے جس کو یہاں صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ دارقطنی نقل کیا ہے حدیث کا متن یہ ہے الموضوع من کل دم سائل۔ اس حدیث کی سند پر صاحب مشکوٰۃ نے امام دارقطنی سے دو اعتراض نقل فرمائے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ اس حدیث کو ترمذیؒ سے نقل کرنے والے عمر بن عبد العزیز ہیں۔ اور عمر بن عبد العزیز کو نہ تو ترمذیؒ سے روایت حاصل ہے نہ روایت۔ لہذا یہ حدیث مرسل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی یہ حدیث منقطع اور مرسل ہے لیکن مرسل ہمارے اور جمہور کے نزدیک حجت ہے۔ نیز ہمارے مذہب کا مدار اسی حدیث پر نہیں بلکہ اس مضمون کی دوسری احادیث بھی موجود ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ نقل کیا ہے کہ اس حدیث کی سند میں دو راوی یزید بن خالد اور یزید بن محمد مضمحل ہیں جواب یہ ہے کہ اگر ان کی جہالت کو تسلیم کر لیا جائے تو ہم یہ کہیں گے کہ ہمارا مدار اسی حدیث اور اسی سند پر نہیں بلکہ اس حدیث کی اور سندیں اور دوسری حدیثیں اس مضمون پر دلالت کرنے والی موجود ہیں۔ جیسے یزید بن ثابت کی حدیث انہی لفظوں کے ساتھ اس کی تخریج ابن عدی نے اپنی ”الکامل“ میں کی ہے لہذا اس

سند پر وہ اعتراضات نہیں جو حدیث تیسم داری کی سند پر ہیں۔ البتہ اس کی سند کا مدار احمد بن الفرج پر ہے جس کو بعض نے ناقابل احتجاج قرار دیا ہے لیکن بعض محدثین نے ان کی حدیث کا تحمل کر لیا ہے۔

۲۔ حدیث سعد بن ابی الدرداء ان رسول اللہ ﷺ وَسَلَّمَ قَاءَ فِتْوَاءَ فَلَقِيَتْ ثُوبَانٌ فِي مَسْجِدِ دِمَشْقٍ فَذَكَرَتْ لَهُ ذَلِكَ فَقَالَ، صَدَقَ اَنَا صَبَّتَ لَهُ وَضُوءًا۔ اس حدیث کی تخریج ترمذی، ابو داؤد اور حاکم نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔

۳۔ حدیث عائشہ مرفوعاً من اصابع قیۃ اور عاف ادقلس او مذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلاتہ وهو فی ذلک لا یتکلم۔ اس کی تخریج ابن ماجہ اور دارقطنی نے کی ہے یہ حدیث دو مسکوں میں ضعیفہ کی دلیل ہے۔ ایک اسی زیر بحث مسک میں اور دوسرے اس بات میں کہ اگر نماز میں مثلاً صغر لاحق ہو جائے تو وضو کر کے بعض شرائط کے ساتھ اسی نماز پر بار کی جا سکتی ہے۔

۴۔ حدیث ابی سعید خدریؓ، مضمون حدیث عائشہ والا ہے۔ اس کی تخریج دارقطنی نے کی ہے۔
۵۔ صحیح بخاری اور حدیث کی دوسری کتابوں میں حضرت عائشہ کی حدیث ہے جمیں یہ ہے کہ حضرت ناظر بنت ابی حیشم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اپنے استخاضہ کی شکایت کی اور پوچھا کیا حیض کی طرح استخاضہ کی وجہ سے بھی نماز چھوڑنی ہوگی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پر پڑھنے کا حکم فرمایا اور فرمایا انما ذلک عرق ولیس بالحيضة۔ یعنی یہ کسی رگ کا خون ہے۔ حیض یعنی رحم سے آنے والا خون نہیں ہے۔ اور ابو داؤد، ابن ماجہ، طحاوی اور بیہقی وغیرہ کی روایات یہ بھی ہیں کہ آپ نے ان کو نماز کے لئے وضو کرنے کا بھی اس فرمایا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دم استخاضہ موجب وضو ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کے موجب وضو ہونے کی علت اس کا احد السبیلین سے نکلنا نہیں بلکہ اصل علت کسی رگ کا خون ہونا ہے۔ جیسا کہ انما ذلک عرق سے معلوم ہوا اور خون جسم کے جن حصہ سے بھی نکلے گا وہ کسی رگ ہی کا خون ہوگا اس کا بھی وہی حکم ہونا چاہیے جو

۱۔ جامع ترمذی ص ۲۵، ج ۱۔ سنن ابی داؤد ص ۱، مستدرک حاکم ص ۴۲، ج ۱، مع فرق فی الالفاظ

۲۔ سنن ابن ماجہ ص ۱، باب ماجاء فی البزار علی الصلاة ونصب الرأیة ص ۲۵، ج ۱۔

۳۔ نصب الرأیة ص ۲۹، ج ۱۔ صحیح بخاری ص ۱۰، ج ۱۔ سنن ابی داؤد ص ۱، ج ۱۔

”باب من قال تغسل من طهر الى طهر“ سنن ابن ماجہ ص ۱، باب ”ما جاء فی الاستخاضة التي قدمت باسم اقترانها بخرق معانی الآثار ص ۲“ باب الاستخاضة كيف تغسل للفصلۃ“ سنن الکبریٰ للبیہقی ص ۲۴۳ تا ۲۴۸، ج ۱

دم استحاضہ کا ہے بوجہ اشتراک علت کے۔

جو حضرات کہتے ہیں کہ نجاست خارجہ من غیر سبیلین ناقض وضو نہیں ہے وہ استدلال کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی غزوہ کے موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہاجر اور ایک انصاری صحابی کو پہرے کے لئے مقرر فرمایا تھا کہ باری باری ایک آرام کرے اور دوسرا جاگے۔ انصاری نے اپنی باری میں نماز شروع کر دی۔ کسی دشمن نے انہیں دیکھ لیا اور تیر مارا، انہوں نے تیر اپنے جسم سے نکالا اور نماز جاری رکھی دوسرا تیر لگنے پر بھی ایسا ہی کیا تیسرا لگنے کے بعد نماز پوری کر کے سلام پھیرا اور اپنے مہاجر ساتھی کو جگایا۔ دیکھو یہاں انصاری صحابی نے تیر لگنے کے باوجود نماز جاری رکھی۔ ظاہر ہے تیر لگنے سے خون نکلا ہی ہو گا اگر غیر سبیلین سے خون کا نکلنا ناقض وضو ہوتا تو یہ صحابی نماز جاری نہ رکھتے۔

اس واقعہ کی تخریج ابو داؤد نے ”باب الوضوء من الدم“ میں کی ہے۔ اور امام بخاری نے اسے

تعلیقاً پیش فرمایا ہے ۲

جوابات

۱۔ اس استدلال کا الزامی جواب تو یہ ہے کہ غیر سبیلین سے نکلنے والے دم سے وضو ٹوٹتا تو مختلف فیہ مسئلہ ہے لیکن دم سائل اگر کپڑوں کو لگ جائے تو اس صورت میں تمہارے نزدیک بھی نماز نہیں ہوتی۔ ظاہر ہے کہ جب تیر لگنے سے خون نکلا ہو گا تو یہ خون کپڑوں کو لگا ہو گا۔ پھر بھی انہوں نے نماز جاری رکھی۔ اس مسئلہ میں یہ حدیث آپ کے بھی خلاف ہو گی۔ نما ہو جو اکہم فہو جو ابنا۔

۲۔ ان کو ابھی تک اس مسئلہ کا پتہ نہیں تھا کہ خون نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یا خون کپڑوں کو لگے ہونے کی صورت میں نماز نہیں ہوتی مسئلہ سے اعلیٰ کی وجہ سے ایسا کیا دلیل توفیقی تب جبکہ اس کا ذکر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ہوتا اور آپ اس کی تقریر فرماتے۔

۳۔ یہ صحابی نماز کی لذت میں اتنے مہمک دستغرق تھے کہ ان کو احساس ہی نہ ہوا کہ میرے جسم سے خون نکلا ہے اور کپڑے بھی خون آلود ہو چکے ہیں اس لئے میری نماز ٹوٹ چکی ہے۔ غلبہ حال میں انہوں نے نماز کو جاری رکھا

باب آداب الخلاء

عن ابی الیوب الانصاری اذا ایتیم الغائط فلا تستقبلوا القبلة
ولا تستدبروها الخ ص ۴۲

مسئلہ استقبال و استدبار قبلہ عن قضاء حاجت

توضیح مسئلہ | مسئلہ کی کل چار صورتیں ہیں ۱۔ استقبال قبلہ فی البناء ۲۔ استدبار قبلہ فی البناء

۳۔ استقبال قبلہ فی الفضاء ۴۔ استدبار قبلہ فی الفضاء

قضاء حاجت کے وقت بیت اللہ کی طرف منہ کرنا یا پشت کرنا اس کا کیا حکم ہے
اس میں علماء امت کے مذاہب مختلف ہیں۔

مذاہب علماء

① استقبال و استدبار دونوں مطلقاً بنا اور فناء دونوں میں ناجائز یعنی مکروہ تحریمی ہیں یہ مذہب امام
ابو حنیفہؒ کا ہے امام احمد کی بھی ایک روایت یہ ہے جمہور صحابہؓ و تابعین کا مسلک یہی ہے۔

② استقبال و استدبار دونوں مطلقاً جائز ہیں بنا میں بھی فناء میں بھی۔ یہ مذہب داؤد ظاہری
عمرہ بن زبیر اور ربیعۃ اللہ کا ہے۔

③ استقبال ناجائز ہے بنا میں بھی فناء میں بھی۔ استدبار جائز ہے دونوں میں۔ یہ امام ابو حنیفہ
اور امام احمد کی ایک روایت ہے۔

④ بنا میں استقبال و استدبار دونوں جائز ہیں۔ فناء میں دونوں ناجائز ہیں۔ یہ امام
مالک اور امام شافعی کا مذہب ہے۔ امام احمد کی ایک روایت ہے۔

⑤ استدبار فی البناء جائز ہے باقی تینوں صورتیں ناجائز ہیں۔ یہ امام ابو یوسف کا قول ہے۔

⑥ چاروں صورتیں ناجائز ہیں بیت اللہ شریف کی طرف بھی بیت المقدس کی طرف بھی۔ یہ
مذہب محمد بن سیرین اور ابراہیم النخعی کا ہے۔

⑦ استقبال و استدبار قبلہ سے ہنسی سب کے لئے نہیں ہے۔ یہ ہنسی صرف مدینہ والوں کیلئے
ہے اور ان لوگوں کیلئے ہے جو انکی سمت پر واقع ہیں۔ یہ ابو عوانہ کا مذہب ہے جو شاگرد ہیں امام مزنی کے۔

۱۔ مذاہب کی یہ تفصیل معارف السنن ص ۹۳، ۹۴ ج ۱ پر مذکور ہے

(۸) علامہ عینی نے البناہ میں امام صاحب کی ایک روایت یہ ذکر کی ہے کہ استقبال و استدبار دونوں مطلقاً مکروہ تشریف ہیں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے المستوی اور المعنی میں اسی روایت کو ذکر کیا ہے۔

دلائل احناف (۱) حدیث ابی الیوب الانصاری جو یہاں مشکوٰۃ میں بحوالہ صحیحین مذکور ہے

صحیحین کے علاوہ دوسرے محدثین نے بھی اس کی تخریج کی ہے اس کی صحت پر سب کا اتفاق ہے بلکہ

بقول امام ترمذی اس باب کی حدیثوں میں سے سب سے زیادہ اصح یہی حدیث ہے۔ اس میں

استقبال و استدبار دونوں سے مطلقاً نہی کی گئی ہے یعنی بار اور فضا کا کوئی فرق نہیں کیا گیا

(۲) بلال الثربین الحارث بن جزہ کی حدیث مرفوعہ لا یبولن احدکم مستقبل القبلة اس کی تخریج ابن ماجہ اور ابن سنان کی ہے۔

(۳) معقل بن ابی معقل کی حدیث۔ نبی رسول اللہ صلی علیہ وسلم ان مستقبل القبلتین بول او غائط اس کی تخریج

ابن ماجہ اور ابوداؤد نے کی ہے۔

(۴) سہمان فارسی کی حدیث مرفوعہ جو یہاں بحوالہ مسلم مذکور ہے۔ لقد نهانا ان نستقبل القبلة

لغائط ابلول۔ اس میں بھی استقبال قبلہ سے مطلقاً نہی ہے بار اور فضا کا کوئی فرق نہیں

کیا گیا۔

(۵) حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوعہ انما انا لکم بمنزلة الوالد اعلمکم اذ اتی احدکم

الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها۔ اس کی تخریج مسلم، نسائی،

ابوداؤد ابن ماجہ وغیرہ بہت سے محدثین نے کی ہے۔ صاحب مشکوٰۃ نے اس کو بحوالہ ابن ماجہ

و دارمی ذکر کیا ہے۔ اس میں بھی استقبال و استدبار سے مطلقاً نہی ہے۔

اس میں خفیہ کا مذہب بہت سے وجوہ سے راجح ہے۔ چند

مذہب حنفی کے وجوہ ترجیح | وجوہ ترجیح یہ ہیں۔

(۱) مطلقاً ممنوع ہونے کے دلائل سند کے اعتبار سے اصح ہیں۔ قوت سند کے اعتبار سے اسی

موقف کو ترجیح ہے۔ امام ترمذی کا اعتراف ہے کہ اس باب کی احادیث میں سب سے

اصح ابو الیوب الانصاری کی حدیث ہے اور یہ مطلقاً نہی پر دلالت ہے۔

(۲) اس مذہب کی حدیثیں اصرح ہیں۔ یعنی پہلے مذہب والوں کے موقف پر بہت صراحت

۱۔ سنن ابن ماجہ ص ۲۴ باب النبی عن استقبال القبلة بالغائط والبول ۲۔ معارف السنن ص ۹۵ ج ۱

۳۔ سنن ابن ماجہ ص ۲۴ ۴۔ سنن ابی داؤد ص ۲ ج ۱ ۵۔ صحیح مسلم ص ۱۲ ج ۱۔ سنن نسائی

ص ۱۶ ج ۱ سنن ابوداؤد ص ۲ ج ۱۔ سنن ابن ماجہ ص ۲۴ باب الاستنجاء بالحجارة۔

سے دلالت کرتی ہیں۔

(۳) — اس مذہب کی حدیثیں اکثر ہیں یعنی تعداد میں زیادہ ہیں۔

(۴) — پہلے مذہب کے دلائل سب قولی حدیثیں ہیں۔ دوسرے مذہبوں کے دلائل فعلی ہیں۔ جب قول اور فعل میں تعارض ہو تو ترجیح قول کو ہوتی ہے۔

(۵) — ہم نے جو دلائل پیش کئے ہیں یہ محرم ہیں یعنی حرمت اور ناجائز ہونے پر دلالت کرنے والے ہیں۔ دوسرے مذاہب کے دلائل مباح ہیں۔ یعنی اباحت پر دلالت کرنے والے ہیں۔ قاعدہ یہ ہے کہ جب مباح اور محرم میں تعارض ہو جائے تو ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔ اس قاعدہ سے بھی ترجیح پہلے مسککے ہونی چاہیے۔

(۶) — جب کسی مسئلہ میں روایات مختلف نظر آئیں تو ترجیح اس مسکک کو ہونی چاہیے جس کی مطابقت جمہور صحابہؓ اور تابعین کا عمل ہو اس مسئلہ میں جمہور صحابہؓ و تابعین مطلق ممانعت کے قائل ہیں۔

(۷) — جو حدیثیں ہم نے ممانعت کی پیش کی ہیں یہ تشریح عام کی حیثیت رکھتی ہیں یعنی ان میں شریعت کا ضابطہ کلیہ بتایا گیا ہے اور حضرت ابن عمر اور حضرت جابر کی حدیثیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جزئی فعل بیان کر رہی ہیں جب ضابطہ کلیہ میں اور فعل جزئی میں تعارض ہو جائے تو ضابطہ کلیہ کو ترجیح دینی چاہیے۔ اس واقعہ جزئیہ میں اور فعل میں مناسب تاویل کر کے اس کو ضابطہ کلیہ کے مطابق کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

(۸) — روایت کے لحاظ سے بھی مطلقاً ممانعت والا مذہب زیادہ قوی ہے۔ اس لئے کہ بنا میں بیٹھنے سے تھوڑی سی دیوار آگے آتی ہے۔ اگر اس کی وجہ سے قبلہ کی طرف منہ کرنا جائز ہو جاتا ہے تو فضاء میں بھی جائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ فضاء میں بیٹھنے کی صورت میں اس بیٹھنے والے اور بیت اللہ کے درمیان بڑے بڑے پہاڑ، محلات، اشجار، جنگلات اور ٹیلے شامل ہیں اگر ایک دیوار آگے ہونے کی وجہ سے رخصت ہو سکتی ہے۔ اتنی چیزیں آگے ہونے کی صورت میں کیوں رخصت نہیں معلوم ہوا کہ بنا اور فضاء میں فرق کرنا غیر معقول بات ہے روایت کے بھی خلاف ہے روایت کے بھی خلاف ہے۔

(۹) — ممانعت کی حدیثیں اس لئے بھی رائج ہیں کہ ان میں وصف معلوم پر حکم لگایا گیا ہے یہ فرمایا گیا ہے۔ اذاتیتسم العناط الح۔ مطلب یہ ہے کہ جب بھی اتیان الفائط کا وصف پایا جائے تو استقبال و استدبار کعبہ نہ کیا کرو۔ استقبال و استدبار کی نہی کو وصف معلوم اور

سبب معلوم سے متعلق کیا گیا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بیت اللہ کی طرف پشت کر کے بیٹھنا جو ابن عمر کی حدیث میں آ رہا ہے اس کا سبب متعین نہیں کہ آپ کیوں اس طرح بیٹھے آیا جائز ہونے کی وجہ سے بیٹھے یا کوئی عذر سے تو حضرت کا یوں بیٹھنا مجہول السبب ہے معلوم السبب کو مجہول السبب پر ترجیح دینی چاہیے۔

⑩ استقبال واستدبار سے جو نہی کی گئی ہے۔ یہ احترام قبلہ کے لئے ہے۔ احترام قبلہ کے لئے اور بھی کئی حکم ہیں۔ مثلاً نمازیں استقبال قبلہ شرط ہے۔ یہ شرط محض احترام قبلہ کے لئے ہے۔ اس میں بناء اور فضاء کا فرق کوئی بھی نہیں مانتا۔ اس حکم میں بھی بناء اور فضاء کا فرق نہیں ہونا چاہیے۔ اس مسئلہ میں منفعہ کے دلائل اتنے قوی ہیں کہ دوسرے مذاہب کے بہت سے محقق علماء

بھی اس سے متاثر ہو کر مذہب حنفی کو ہی ترجیح دے رہے ہیں۔ مثلاً قاضی ابوبکر ابن العربی مالکی مذہب کے ہیں اور مالکی مذہب میں بناء اور فضاء کا فرق ہے۔ لیکن انہوں نے شرح ترمذی میں کھل کر مسلک حنفی کو ترجیح دی ہے۔ مطلقاً ممانعت کے قائل ہوئے ہیں اور وجہ ترجیح بھی پانچ پیش کئے ہیں جن میں سے اکثر کی تقریر یہ کہ چکے ہیں۔ مثلاً یہ کہ نبی دالی حدیث قول ہے۔ اور ابن عمر اور جابر کی حدیثیں فعل بے قول کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسری یہ کہ فعل کا اپنا صیغہ تو ہے نہیں جہیں عموم ہو۔ فعل ایک جزئی حالت کا نام ہے جس میں کئی اعذار ہو سکتے ہیں کئی احتمالات ہو سکتے ہیں۔ اور اس ضابطہ کلیہ میں کوئی احتمال نہیں تیسری بات یہ کہ نبی کا قول تو ہوتا ہی شریعت کا ضابطہ بتانے کے لئے ہے اور فعل کبھی بطور عادت بھی ہوتا ہے۔ چوتھی بات یہ کہ اگر یہاں تشریع مقصود ہوتی تو چھپ کر نہ بیٹھتے شریعت کا ضابطہ تو ایسے فعل سے نکالا جاسکتا ہے جو سب کے سامنے کیا گیا ہو۔ اس کے بارے میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بات سمجھانے کے لئے حضور نے یہ کام کیا تھا اور یہ کام چھپ کر کیا ہے اس کو آپ تشریع پر کیسے محمول کرتے ہیں وغیرہ غرضیکہ بہت سے وجوہ سے بڑی قوت کے ساتھ وہ مطلق ممانعت کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں۔ حالانکہ مالکی مذہب کے ہیں۔ معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں ہمارے دلائل کی قوت سے دوسرے حضرات بھی متاثر ہیں۔

مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل | مذاہب اربعہ میں سے امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بناء اور فضاء کا فرق ہے۔ ان کا استدلال

حدیث ابن عمر ہے۔ جس کی تخریج شیخین نے بھی کی ہے۔ امام ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے تقریر استدلال ان کی یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استقبال واستدبار سے نبی بھی

فسرمانی ہے اور خود گھر میں قضا حاجت کرتے وقت عملاً استدبار کیا ہے اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ یہ نبی فضا میں ہے بنا میں نہیں۔ اگر دونوں جگہ نبی ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم تجھی استدبار نہ کرتے۔

جوابات حدیث ابن عمرؓ | حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سند کے لحاظ سے بہت بختہ ہے۔ لیکن اس سے استدلال مندر ہے اس لئے کہ اس حدیث میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے کہ بنا میں ہونے کی وجہ سے استدبار کیا ہے۔ یہ بات صرف ایک احتمال کے درجہ میں ہے کہ بنا میں ہونے کی وجہ سے ایسا کیا ہے جبکہ یہاں اور بھی کافی احتمالات موجود ہیں۔ اتنے احتمالات کے ہوتے ہوئے ایک احتمال پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھنا صریح حدیثوں کو چھوڑ کر یہ کوئی مضبوط اور متحکم بات نہیں ہے۔ اس حدیث میں اور بھی کئی احتمالات ہیں۔ جو ان کے استدلال سے مانع ہیں۔ انہی احتمالات کو جوابات کی شکل میں پیش کیا جائے گا۔

① ظاہر ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس حالت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تحقیقی نظر سے نہیں دیکھا ہوگا۔ یہ سرسری سی رویت ہوگی۔ ایسی رویت پر حدال دھرام کے مسائل کی بنیاد رکھنا مشکل ہے۔ لیکن یہ جواب اچھا نہیں اس لئے کہ بعض روایات سے خود ابن عمرؓ کا اس واقعہ سے استدلال کرنا سمجھ میں آتا ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ ان کی رویت ایسے درجہ کی ضرور تھی جس سے استدلال کیا جاسکے۔

② یہ بھی ضروری نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا استدبار کعبہ حقیقہ ہوا ہو۔ ہو سکتا ہے کہ استدبار کعبہ کے قریب بات ہو گئی ہو۔ جغرافیائی لحاظ سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے اگر مدینہ طیبہ میں بیٹھ کر پوری طرح بیت المقدس کی طرف منہ کیا جائے۔ تو تحقیقی طور پر استدبار کعبہ نہیں ہوتا۔ تقریبی طور پر ہوتا ہے۔

③ اگر استدبار قبلہ ہوا بھی ہو تو ہو سکتا ہے کہ خصوصیت سے آپ کے لئے جائز ہو۔ آپ کی اور بڑی بڑی خصوصیات ہیں۔ یہ بھی ہو سکتی ہے۔

④ یہ بھی احتمال ہے کہ کسی عذر مکانی کی وجہ سے استدبار کرنا پڑ گیا ہو۔ عذر کی حالت کے احکام اور ہوتے ہیں۔

۵۔ ہو سکتا ہے کہ استدبار کعبہ اس لئے کیا ہو کہ آپ کی نظر میں استقبال و استدبار کے حکم میں فرق ہو۔ بنا۔ اور فضاء کا فرق نہ ہو۔ امام ابو حنیفہ اور امام احمد کی ایک ایک روایت گزر چکی ہے کہ وہ استدبار کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس روایت کی دلیل یہی واقعہ بن سکتا ہے۔

۶۔ ہو سکتا ہے کہ استدبار کو اس لئے گوارہ کیا ہو کہ نبی آپ کی نظر میں تنزیہ ہی ہے تحریمی نہیں اور کراہت تنزیہیہ اور جواز دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ امام صاحب کی ایک روایت گزر چکی ہے کہ استقبال و استدبار کی کراہت تنزیہیہ ہی ہے اس کی دلیل یہ واقعہ بن سکتا ہے۔

۷۔ اس واقعے سے بنا۔ اور فضاء میں فرق کرنے والوں کو استدلال کرنا روایت کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس حالت میں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔ آپ کے آگے آٹھ تھی یا نہیں۔ ؟ اگر آگے کوئی آٹھ نہیں تھی تو اسکا مطلب یہ ہوگا آپ فضاء میں بیٹھے تھے تو فضاء میں استدبار ثابت ہوا۔ اور فضاء میں استدبار کو تو یہ حضرات بھی جائز نہیں سمجھتے اور اگر آگے کوئی آٹھ یا دیوار تھی تو سر مبارک ہی نظر آیا ہوگا۔ یا زیادہ سے زیادہ سینہ۔ اور استقبال و استدبار کا دار و مدار عضو پر ہے یعنی قضا حاجت کے وقت عضو کعبہ کی طرف نہ ہونے پائے۔ اگر عضو کعبہ سے ہٹا ہوا کسی ضرورت کے لئے سر اس طرف ہو گیا۔ اس کا کوئی حرج نہیں۔ تو صرف سر کو دیکھ کر یہ کیسے فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ عضو کے اعتبار سے استدبار قبلہ ہوا ہے۔ غرضیکہ ابن عمر کی حدیث میں ایک فعل جزئی کی حکایت ہے جس میں کئی احتمالات ہیں۔ ایک فعل جزئی کے ایک احتمال کو لے کر اتنی طرح اور صحاح کو چھوڑا نہیں جاسکتا ہے۔

داؤد ظاہری اور ان کے اتباع کا مذہب یہ ہے کہ استقبال و استدبار مطلقاً جائز ہے۔ ان کی دلیل

اصحاب ظواہر کی دلیل

دو حدیثیں ہیں۔
 ۱۔ سنن ابن ماجہ باب الرخصة فی ذلك فی الکلیف میں اس سند سے حدیث ہے۔ عن خالد الحذاء عن خالد بن ابی الصلت عن عمار بن مالک عن عائشةؓ قالت ذکر عند رسول اللہ صلی علیہ وسلم قوم یکرہون ان یستقبلوا بفردجہم القبلة فقال اراہم قد فعلوها استقبلوا بمقعد فی القبلة۔ اس سے معلوم ہوتا

ہے کہ استقبال قبلہ قضا رحاجت کے وقت جائز ہے اسی لئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ میرے بیٹھنے کی جگہ قبلہ رخ کر دو۔

(۲) حضرت جابر کی حدیث جو جامع ترمذی وغیرہ میں مذکور ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشاب کے وقت استقبال قبلہ سے منع کیا تھا۔ لیکن وفات سے ایک سال پہلے میں نے خود دیکھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود استقبال کر کے قضا رحاجت کے لئے بیٹھے ہوئے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ پہلی ہی منسوخ ہو چکی ہے تبھی تو آپ نے استقبال کیا ہے۔

جو ابات حدیث عراق عن عائشہ: ① اس کی سندیں خالد بن ابی

الصلت ہیں۔ اس پر محدثین نے جرح کی ہے۔ مثلاً علامہ ذہبی نے اس کے تذکرہ میں لکھا ہے ہذا حدیث منکر۔ ابن حزم نے مجہول کہا ہے۔ عبدالحی وغیرہ نے ضعیف کہا ہے۔

(۲) یہ حدیث منقطع ہے۔ اس لئے کہ خالد بن ابی الصلت کو عراق کے سماع حاصل نہیں کما قال البخاری۔

(۳) یہ حدیث اور وجہ سے بھی منقطع ہے۔ عراق کو عائشہ سے سماع حاصل نہیں۔ امام بخاری، ابو حاتم اور امام احمد کی یہی رائے ہے۔ اس لئے یہ منقطع ہے۔ امام احمد کا مقولہ یہ ہے۔

عمرات من این سمع عائشۃ انما هو عراق عن عروۃ عن عائشۃ ولم یسمع عراق منها۔ اس جواب پر یہ اشکال ہے کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں عراق عن عائشہ سند سے ایک حدیث پیش کی ہے۔ ظاہر ہے کہ امام مسلم متصل ہی پیش کرتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ امام مسلم کی تحقیق یہ ہے کہ عراق کو عائشہ سے سماع حاصل ہے۔

جواب۔ واقعی امام مسلم کی تحقیق یہی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن امام احمد، ابو حاتم، امام بخاری جیسے جنیل القدر آئمہ کی رائے ان کی معارض ہے۔ ان کے نزدیک عراق کو عائشہ سے سماع حاصل نہیں فی لحاظ سے ان کی جلالت زیادہ ہے۔

(۴) ابو حاتم اور امام بخاری وغیرہ حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ اس حدیث کا رفع صحیح نہیں۔

۱۔ میزان الاعتدال ص ۶۳۲ ج ۱ تہذیب التہذیب ص ۹۸ ج ۳ ۲۔ تہذیب التہذیب ص ۹۸ ج ۳

۳۔ معارف السنن ص ۲۱ ج ۱۔ تہذیب التہذیب ص ۹۸ ج ۳

یہ موقوف علی عائشہ ہے۔ علامہ ماردینی نے ابوہریرہ النقی میں اس کو بخاری سے نقل کیا ہے۔ اس کے موقوف ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ عراق کے شاگردوں میں سے سب سے ثقہ جعفر بن ربیعہ المصری سمجھے گئے ہیں۔ انہوں نے اپنے استاد عراق کی حدیث کو موقوفاً نقل کیا ہے۔

(۵) عمر بن عبد العزیز کے سامنے عراق نے یہ حدیث پیش کی۔ انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا یعنی اس کو قابل عمل نہیں سمجھا جیسا کہ مسند عبد الرزاق میں ہے۔

(۶) درایت کے اعتبار سے بھی یہ حدیث قابل عمل نہیں اس لئے کہ آپ کا یہ ارشاد دو حال سے خالی نہیں۔ نہی کی حدیثوں کے بعد تھا یا پہلے تھا۔ اگر نہی کی حدیثوں کے بعد میں یہ فرمایا ہے تو اس میں بڑی تعجب کی بات ہے۔ کہ خود استقبال و استدبار سے منع کیا۔ جب لوگوں نے اس نہی پر عمل کر لیا تو آپ ان کو ڈانٹیں کہ کیوں ایسا کر رہے ہو ڈانٹنے کی بجائے شاباش دینی چاہیے تھی۔ اور اگر ابن ماجہ کی حدیث والا ارشاد پہلے کا تھا اور استقبال و استدبار قبلہ سے نہی بعد میں فرمائی ہے تو اس نہی کے آجانے سے ابن ماجہ والی یہ حدیث منسوخ ہو گئی۔ تو کسی صورت میں بھی یہ قابل عمل نہیں ہے۔

(۷) شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی نے حضرت شیخ الہند سے بنا بر تقدیر صحت حدیث یہ جواب نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء اس حدیث میں لوگوں کے غلو کو رد کرنا ہے۔ وہ دو طرح سے غلو کرتے تھے۔ ایک یہ کہ قضاء حاجت کے وقت استقبال قبلہ کو بالکل حرام سمجھتے تھے۔ یہ غلو تھا اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعی نہی تو فرمائی تھی لیکن اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ استقبال قبلہ حرمت قطعیہ کی طرح ہے۔ نہی کا منشاء صرف یہ تھا کہ ایسا کرنا تہذیب اسلامی کے خلاف ہے۔ لوگ اس کو حرام قطعی ہی سمجھنے لگے۔ اس لئے اصلاح غلو کے لئے یہ ارشاد فرمایا۔ دوسرا غلو بعض لوگوں کا یہ تھا کہ وہ صرف قضائے حاجت کے وقت ہی شرمگاہ کو بیت اللہ کی طرف کرنا ناجائز نہیں سمجھتے تھے۔ بلکہ وہ تعظیم قبلہ میں اتنا غلو کرتے تھے کہ عام بیٹھنے اٹھنے میں بھی شرمگاہ قبلہ کی طرف کرنا جائز نہیں سمجھتے تھے۔ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ منشاء بالکل نہیں تھا ان کی رد کے لئے فرمایا کہ آنسره میری نشست کا رخ قبلہ کی طرف کر دو۔ تاکہ میں عام مجلسوں میں یوں بیٹھا کروں اور ان کے خیال کی تردید ہو جائے۔ مقصد قی سے مراد قضائے حاجت کی جگہ نہیں عام نشست گاہ مراد ہے۔

غرضیکہ حدیث سند کے لحاظ سے بھی انتہائی معلول ہے اس کے رفع میں بھی شبہ ہے۔ ظاہری مدلول بھی درایت کے خلاف ہے۔ پھر اس میں اور معانی کا احتمال بھی ہے۔ لہذا اس حدیث کی وجہ سے صحاح صراح کو چھوڑا نہیں جاسکتا۔

حدیث جابر کا جواب | نہی کو منسوخ ماننے والوں کی سب سے بڑی دلیل حضرت جابر کی حدیث ہے لیکن اس کی وجہ سے نہی کی حدیثوں کو منسوخ قرار دینا انتہائی افسوسناک بات ہے اس لئے کہ نہی کی حدیثیں انتہاء درجہ کی صحیح ہیں صحیحین میں بھی موجود ہیں اور اس کو امام ترمذی نے بھی زیادہ سے زیادہ نزدیک ہی کہا ہے۔ امام ترمذی کی عین پر علماء پورا اعتماد نہیں کرتے۔ اسکی سندیں محمد بن اسحاق ہے۔ جس پر بعض آئمہ نے شدید جرح کی ہے۔ امام مالک نے دجال من الدجاجلة کہا ہے۔ اگر ان کی حدیث کو حسن مان لیا جائے مگر بعض اکابر کی لئے ہے تو بھی صحیحین کی حدیث کے موازن تو نہیں ہو سکتی۔ پھر نہی والی حدیثیں قولی ہیں اور یہ فعل ہے۔ فعل قول کے لئے کیے ناخ ہو سکتا ہے۔ پھر نہی والی حدیثیں ضوابط علیہ ہیں۔ اس میں واقعہ جزئیہ کی حکایت ہے آپ اس کو ناخ کیسے قرار دیتے ہیں۔ پھر اس حدیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا استقبال قبلہ کرنا معلوم ہو رہا ہے۔ اس میں وہ سب احتمالات ملتے ہیں۔ جو حدیث ابن عمر میں ہیں۔

دوسرے مذاہب کے دلائل اور جوابات | ان مذاہب ثمانیہ میں سے اہم مذاہب تین ہیں ان کے دلائل بتائے جا چکے ہیں۔ باقیوں کا استدلال بھی اپنی احادیث سے ہے۔ مثلاً جنہوں نے استقبال و استدبار کا فرق کیا انہوں نے ابن عمر کی حدیث سے ہی استدلال کیا ہے جنہوں نے صرف استدبار فی البیان کو جائز سمجھا ہے۔ انکا استدلال بھی حدیث ابن عمر سے ہے۔ جواب وہی ہوگا کہ یہ محتمل حدیث ہے۔ الگ جوابات دینے کی ضرورت نہیں۔ جنہوں نے اس نہی کو اہل مدینہ کے ساتھ مخصوص سمجھا ہے۔ انہوں نے حدیث ابو یوب اللہ الفاری کے اس جملہ سے استدلال کیا ہے لیکن شریقوا و حشر لبوا۔ یہ خطاب واقعی صرف اہل مدینہ کو ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ خاص بات اہل مدینہ کو خطاب کر کے کہنا اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ نہی بھی انہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ معاہدہ فتوحات کرتے ہوئے ہر طرف نکلتے ہیں۔ ہر جگہ جا کر استقبال و استدبار قبلہ سے بچتے رہے ہیں۔ معلوم ہوا کہ وہ سب نہی کو عام سمجھتے تھے حضرت امام حاکمی ایک روایت کراہت تشریحیہ والی ہے۔ شاید اس سے فرما دیا ہو کہ ان

۱۔ میزان الاعتدال ص ۲۶۱ ج ۲۔ ۲۔ قال ابو یوب فقد منا الشام فوجدنا مرا حیض قد بنیت قبل القبلة۔ فننصرف عنہا ونستغفر اللہ منہم من ۱۳ ج ۱۔ و هذا يدل ايضا انه لا فرق للبناء والمحرأة في ذلك۔

اور جابر کی حدیثوں سے حضرت کا خود استقبال و استدبار کرنا ثابت ہو رہا ہے۔ تو بظاہر یہ حدیثیں نبی کے معارض ہیں۔ تطبیق کا راستہ یہ ہے کہ اس نبی کو تنزیہی سمجھ لو۔ اور یہ کہہ دو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا استقبال و استدبار کرنا بیان جواز کے لئے تھا۔

جنہوں نے قبلتین کی طرف استقبال و استدبار کو ناجائز سمجھا ہے ان کی دلیل معقل بن ابی ابی معقل رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جس کا ذکر دلائل احناف میں ہو چکا ہے۔ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلتین بغائطٍ أو بول۔ اس میں دونوں قبلوں کا ذکر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ فی الجملہ نبی دونوں قبلوں کے لئے رہ چکی ہے۔ یعنی جب بیت المقدس قبلہ تھا اس وقت اس کے استقبال سے نبی تھی کیونکہ قبلہ وہ تھا۔ پھر جب قبلہ بیت اللہ بن گیا پھر ادھر منہ کرنے سے نبی ہو گئی۔ مطلب یہ ہے کہ مختلف دوروں میں دونوں قبلوں کی طرف منہ کرنے سے نبی رہی ہے۔ یہ معنی نہیں ہے کہ تحویل قبلہ کے بعد بھی دونوں طرف منہ کرنے کی نبی ہے۔

عن انس قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل الخلاء يقول: اللہ ص ۴۳
اس حدیث میں ”اللہم انی اعوذ بک من الخبث و الخبائث“ پڑھنے کا ذکر ہے بعض روایات میں بسم اللہ کہنے کا ذکر ہے۔ دونوں پر عمل کرنے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ کبھی ایک پڑھ لے کبھی دوسری۔ زیادہ بہتر یہ ہے کہ دونوں کو جمع کر لے۔

عن ابن عباس قال مر النبی بقبرین ص ۴۴
اس حدیث میں ہے ”و ما یعذبان فی کبیر“ جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں گناہ (چغلی اور پیشاب سے) پرہیز نہ کرنا، کبیرہ نہیں ہیں جبکہ دوسری روایات سے ان کا کبیرہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اسی حدیث کی بعض روایات میں ہے ”وانہ کبیرین“ دونوں میں بظاہر تقارض ہے

اس اشکال کے دو جواب دیئے گئے ہیں ایک یہ کہ یہاں کبیرہ سے مراد شاق ہے

ہے جیسے قرآن کریم میں ہے "وانما الکبیرۃ الا علی الخاصعین" یعنی یہ کوئی گراں کام نہیں تھے مطلب یہ ہے کہ ان سے بچنا کوئی مشکل کام نہیں تھا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کبیرہ نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان کے زعم کے مطابق کبیرہ نہیں تھے فی نفسہ تو کبیرہ تھے لیکن وہ ان کو کبیرہ نہیں سمجھتے تھے۔

یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو ترٹھنیاں قبر پر گاڑی ہیں۔ اور فرمایا ہے کہ اس سے عذاب میں تخفیف ہوگی عذاب میں تخفیف کی وجہ کیا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ عذاب میں تخفیف کی وجہ یہ ہے کہ ٹھنی جب تک سبز رہے گی تسبیح کرتی رہے گی اس تسبیح کی وجہ سے عذاب میں تخفیف ہوگی۔ لیکن یہ رائے اتنی ذہنی نہیں کیونکہ تسبیح کرنا ٹھنی کے سبز ہونے کے ساتھ خاص نہیں بلکہ خشک ٹھنی بھی تسبیح کرتی ہے۔ قرآن پاک میں ہے وان من شیء الا یسبح بحمدہ۔ صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہوئی ہے۔

بعض لوگ اس حدیث سے ادلیار کے مزارات پر پھولوں کی چادریں چڑھانے کا جواز ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن یہ استدلال بالکل ہی غلط ہے۔ اس لئے کہ یہاں جو عذاب کی تخفیف ہوئی ہے۔ اس کی وجہ اس ٹھنی کی برکت ہے یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک کی۔ ہم تو یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ٹھنی کی برکت نہیں بلکہ ٹھنی گاڑنے والے دست مبارک کی برکت ہے اگر آپ اپنے ہاتھوں کو (نعوذ باللہ) نبی کریم کے دست مبارک کے برابر برکت والا سمجھتے ہیں تو آپ بھی ایسے کر لیا کریں۔

پھر اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ ٹھنی کاڑھنا معلوم ہوتا ہے پھولوں کا جواز تو اس سے ثابت نہیں ہوتا ٹھنی اور پھولوں کی چادریں بڑا فرق ہے۔ پھر ٹھنی بھی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معذین کی قبروں پر گاڑی ہے اگر اس سے پھول چڑھانے کا جواز ثابت ہو بھی جائے تو چاہئے یہ کہ فاسقین اور بدکاروں کی قبروں پر پھول چڑھائے جائیں۔ جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جفلمور اور پیشاب سے پرہیز کرنے والوں کی قبروں پر ٹھنی لگائی ہے۔ اس حدیث سے ادلیار اللہ کے مزارات پر پھول چڑھانے کا جواز ثابت کر کے گویا آپ نے ادلیار کرام کو معذب قرار دے دیا ہے۔ نعوذ باللہ من الذلک۔

عن ابی موسیٰ قال کنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات یوم الخمرۃ
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دیوار کی جڑیں پیشاب فرمایا۔ اس پر سوال یہ ہے کہ اس سے تو دیوار کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ آپ نے مالک کی اجازت کے بغیر ایسا کیسے کر لیا اس کا آسان جواب یہ ہے کہ یہ دیوار قابل حفاظت نہیں تھی گری ہوئی دیوار تھی ایسی جگہ پیشاب کرنا ممنوع ہے جہاں

عن عائشة اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه

بثلاثة احجار م۳۔

حیثیت تثلیث وایتاراجار عند قضاء حاجت | استنجا کے موقع پر تین چیزیں قابل لحاظ ہیں۔
۱۔ انقائے محل یعنی جگہ کو صاف کرنا۔ ۲۔ تثلیث یعنی تین کے عدد کی رعایت کرنا۔ ۳۔ ایتار یعنی طاق
عدد کی رعایت کرنا۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ تینوں کی رعایت کرنی چاہیے۔ اختلاف ان تینوں
کی حیثیت میں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ انقار واجب ہے۔ تثلیث اور ایتار
واجب نہیں مستحب ہیں۔ امام شافعیؒ اور امام احمد کے ہاں انقار بھی واجب ہے۔ تثلیث بھی واجب ہے
ایتار کے واجب ہونے میں۔ دو روایتیں ہیں۔ وجوب کی روایت بھی ہے۔ عدم وجوب کی بھی۔
شمرۃ اختلاف یہ ہے کہ ایک آدمی نے دو ڈھیلوں سے انقار کر لیا اب تیسرا ڈھیلا واجب ہے
یا نہیں۔ حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں واجب نہیں۔ شافعیہ اور حنبلیہ کے ہاں واجب ہے۔ اگر تین سے تنقیہ نہ
ہو چار سے ہو گیا تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک پانچوں کی ضرورت نہیں۔ امام شافعی اور احمد کے نزدیک
چونکہ ایتار واجب ہے۔ اس لئے پانچواں استعمال کرنا پڑے گا۔

امام شافعی و احمد کے دلائل | بہت سی احادیث صحیحہ میں تین ڈھیلے سے کم استعمال کرنے
سے ہی وارد ہے۔ معلوم ہوا کہ تین سے کم استعمال کرنا جائز نہیں اور بہت سی احادیث میں تین ڈھیلے
استعمال کرنے کا امر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تین کا عدد واجب ہے۔

حنفیہ کے دلائل | حضرت عائشہ کی زیر بحث حدیث ابو داؤد، نسائی، دارمی، احمد نے اس
حدیث کی تخریج کی ہے اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار
فليست بھا فانھا تجزئ عنہ۔ فانھا میں فاء تعلیلیہ ہے۔ اس حدیث میں تین
ڈھیلے لینے کا امر فرمایا ہے۔ اور اس کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ یہ تین کفایت کر جاتے ہیں۔ اس
علت سے معلوم ہوا کہ تین کا عدد مقصود لذاتہ نہیں ہے۔ اصل مقصود اجزاء اور کفایت ہے۔ یعنی انقار محل
۲۔ طبرانی نے حضرت ابو یوسفؒ انصاری سے مرفوعاً یہ حدیث روایت کی ہے۔ اذا غوط احدکم

فلیستنج بشدة اجماع فان ذالک طمحوہ یہ آخری لفظ بھی تعلیل ہیں۔ ان میں تین کا عدد لانے کی علت بیان فرمائی ہے۔ یعنی تین کا امر ہم نے اس لئے کیا ہے کہ عام طور پر تین سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔ معلوم ہوا کہ اصلی مقصود طہارت اور انقار ہے۔ تثلیث مقصود بالذات نہیں۔

۳۔ بخاری و ترمذی وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو تین ڈھیلے لانے کا امر فرمایا۔ یہ دو ڈھیلے اور ایک لید لائے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لید کو پھینک دیا اور دو ڈھیلے استعمال فرمائے۔ تیسرا ڈھیلا نہیں منگوا یا۔ امام ترمذی نے اس پر باب قائم کیا ہے ”باب الاستنجار بالمجرى“ معلوم ہوا کہ امام ترمذی بھی یہی بات بتانا چاہتے ہیں کہ اس موقع پر تیسرا ڈھیلا منگوانا ثابت نہیں۔ اگر تین کے عدد کی رعایت رکھنا ضروری ہوتا تو آپ ضرور تیسرا ڈھیلا منگواتے۔ معلوم ہوا تثلیث ضروری نہیں۔ یہاں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ دیں سے تیسرا ڈھیلے لیا ہو کیونکہ اگر وہاں پر ڈھیلے ہوتے تو آپ تین ڈھیلے نہ منگواتے۔

۴۔ بعض امارت میں ایثار کا امر بھی اور یہ بھی تصریح ہے کہ ایثار کرنا حسن ہے ضروری نہیں ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں ”من فعل فقد احسن ومن لغلل حرج“ معلوم ہوا کہ ایثار واجب نہیں ایثار کا ہی ایک فضیلت بھی ثابت ہوا کہ یہی وہ نہیں

جواب دلیل شافعیہ وغیرہم۔ تین ڈھیلے لینے کا امر وجوبی نہیں۔ استحبائی ہے۔ ایسے ہی تین سے کم پر اکتفا کرنے کی بھی تنزیہی ہے تحریمی نہیں۔ دونوں حدیثوں کا مطلب یہ ہوا کہ تین ڈھیلے لینا مستحب ہے اس سے کم پر اکتفا کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ لہذا یہ روایات فقہ حنفی کے خلاف نہیں۔
قرآن صافہ عن الوجوب۔ ہمارے اس جواب پر اشکال یہ ہے کہ امر کا حقیقی معنی وجوب ہے۔ اور کسی لفظ کا حقیقی معنی چھوڑنے کے لئے قرآن صافہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں قرآن صافہ کیا ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بہت سے قرآن صافہ موجود ہیں۔

۱۔ حنفیہ نے اس مسئلہ میں جو دلائل پیش کیے ہیں۔ وہ سب اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ تثلیث کی حدیثیں وجوب پر محمول نہیں ہیں۔

۲۔ شافعیہ کے نزدیک بھی اگر ایسا ایک ڈھیلہ استعمال کیا جائے۔ جس کے تین کنارے ہوں تو اس ایک ڈھیلے کے برتنے سے وجوب پورا ہو جاتا ہے۔ تو ثلثہ کی حقیقت پر انہوں نے بھی عمل نہ کیا۔ معلوم ہوا کہ اس حدیث کے ظاہر پر یہ بھی نہیں چلتے تو گویا اس حدیث کا مترک النظر ہونا اجماعی بات ہے۔

۱۔ معارف السنن ۱۱۶ ج ۱ نقل عن کنز العمال نصب الراية ۲۱۵ ج ۱ و فی آخره فان ذالک کافیه۔

۲۔ صحیح البخاری ص ۲۷ ج ۱ جامع ترمذی ص ۱۰ ج ۱۔

۲۔ بعض حدیثوں میں ایثار کا امر بھی ہے اور یہ بھی تصریح ہے کہ ایثار واجب نہیں جیسا کہ فصل ثانی میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے۔ من استبحر فلیستر من فعل فقد احسن ومن لا فلاحا حرج۔ اور تثلیث بھی ایثار ہی کا ایک فرد ہے۔ معلوم ہوا جن حدیثوں میں تثلیث یا ایثار کا امر ہے وہ امر وجوب کے لئے نہیں ہے۔

عن ابن مسعود..... لا تستنجوا بالردث الخ ۳۲

ردث سے استنجاء کرنے کی نہ تو اس ناپاک ہونے کی وجہ سے ہے۔ ہڈی سے استنجاء کرنے سے نبی کی کئی وجہیں ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہی وجہ جو اس حدیث میں ہے کہ ہڈیاں جنوں کی خوراک ہیں۔ دوسری روایت میں ہے کہ جنوں کے دفنہ آپ کی خدمت میں آکر درخواست کی تھی کہ ہڈی وغیرہ سے استنجاء کرنے سے اپنی امت کو منع فرما دیجئے کیونکہ ان سے ہماری خوراک وابستہ ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ ان کے لئے ان ہڈیوں پر گوشت چڑھ جاتا ہے۔ دوسری حکمت ہڈی سے استنجاء کرنے کی نبی میں یہ ہے کہ ہڈی تیز ہوتی ہے اس سے نقصان کا خطرہ ہوتا ہے ہو سکتا ہے اس کی ٹوک سے جسم پر زخم ہو جائے۔ تیسری حکمت یہ ہے کہ ہڈی پکنی ہوتی ہے اس میں نجاست کو جذب کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

اول تقلد و ستر ۳۳

زمانہ جاہلیت میں فلج تھا کہ بچوں یا جانوروں کی گردن میں تانت لٹکا دیتے تھے تاکہ نظر بد سے حفاظت رہے۔ اور اس کو وہ نظر بد سے محفوظ رکھنے میں مؤثر بالذات سمجھتے تھے اس لئے اس سے منع فرمادیا۔

عن عائشة قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من الخلاء قال غفرانک ۳۴
اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء سے نکلتے وقت غفرانک کہتے تھے۔ دوسری احادیث میں ایک اور دعاء بھی اس موقع کی آئی ہے۔ الحمد للہ الذی اذهب عني الأذى وعافاني ۳۵ بہتر یہ ہے کہ دونوں کو جمع کر لے۔

غفران مصدر ہے اور کاف ضمیر کی طرف مضاف ہے۔ اس کی وجہ نسب میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ یہ مفعول ہے فعل مخذوف اسأل یا اطلب کا یعنی میں تیری مغفرت کا سوال کرتا ہوں۔ دوسرے یہ کہ یہ مفعول مطلق ہے فعل امر مخذوف جو کا تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ غفر غفرانک غفران کی ضمیر غاٹب کی طرف امانت کر کے اشارہ اس طرف کرنا مقصود ہے کہ میں اس بخشش کا طلب گار نہیں ہوں جس کا میں مستحق ہوں۔ بلکہ میں آپ کی شانِ عالی کے لائق مغفرت مانگتا ہوں۔

۳۴ لے مشکوٰۃ ص ۴۴ ۳۵ سنن ابن ماجہ ص ۲۶ باب ما یقول اذا خرج من الخلاء

وجہ استغفار یہاں یہ سوال ذہن میں آسکتا ہے کہ مغفرت اس وقت مانگی جاتی ہے جب کہ کوئی گناہ ہوا ہو یا نہ ہو۔ کیا تو کوئی گناہ سرزد نہیں ہوا پھر یہاں کیوں بخشش طلب کی جا رہی ہے؟ اس میں کیا نکتہ ہے؟ علماء نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق امیں کئی نکتے بیان کئے ہیں مثلاً:

۱۔ قضاے حاجت کے وقت ذکر لسانی جائز نہیں اتنی دیر ذکر لسانی نہیں کر سکتا یہ اگرچہ کوئی گناہ نہیں لیکن ذکر لسانی کی برکات میں کمی تو آگئی اس کمی کے تدارک کے لئے استغفار کیا جاتا ہے۔ استغفار سے صرف گناہ ہی معاف نہیں ہوتے بلکہ تقصیرات کا تدارک بھی ہو جاتا ہے۔

۲۔ جب آدمی قضاے حاجت سے فارغ ہوتا ہے اگر شخص صاحب ذوق سلیم ہو تو اس کے ذہن میں حق تعالیٰ کے احسانات و انعامات کی ایک طویل فہرست آ جاتی ہے مثلاً قضاے حاجت کے وقت اس کا ذہن اس غدار کی طرف منتقل ہوتا ہے جس سے یہ فضلات بنے ہیں۔ ایک لقمہ کے لئے حق تعالیٰ نے اپنی کتنی مخلوقات اسکی خدمت میں رکھا رکھی ہیں۔ ایک لقمہ کتنے مراحل سے گذر کر اس تک پہنچا ہے پھر اس کا حلق سے صحیح سلامت نکل جانا نعمت ہے پھر اس کا صحیح طور پر ہضم ہو جانا ایک نعمت ہے پھر فضلات کا نکلنا بھی ایک نعمت ہے۔ اگر نہ نکلتے تو کیسی مصیبت آتی؟ حق تعالیٰ کا یہ کتنا بڑا احسان ہے کہ کھانے کے غذائی اور ضروری اجزاء کو تو جسم کے اندر ڈھنسنے دیا اور جزد بدن بنادیا اور غیر ضروری اجزاء کو فضلات کی شکل میں باہر نکلنے کا انتظام فرمادیا۔ اس طرح صحیح الحس آدمی کے ذہن میں حق تعالیٰ کی نعمتوں کی ایک طویل فہرست ذہن میں آتی ہے اور اسی کے ساتھ اپنی طرف سے شکر میں کوتاہی کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ حق تعالیٰ کی نعمتوں کی کثرت اور اس کے شکر میں تقصیر سے ندامت پیدا ہوتی ہے۔ جس کی وجہ سے بے ساختہ اس کے دل میں معافی مانگنے کا داعیہ پیدا ہوتا ہے تو کہتا ہے۔ غفرانا۔

عن عمر قال راى النبى صلى الله عليه وسلم رانا ابول قاسما ملاً

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو کھڑے ہو کر پیشاب کرنے سے منع فرمادیا اور حضرت حذیفہ کی روایت میں ہے آپ نے ایک مرتبہ خود کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا ہے دونوں روایتوں میں بظاہر تعارض ہے۔ دونوں میں کئی طرح تطبیق دی گئی ہے۔

۱۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی عذر کی وجہ سے کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا ہے پھر عذر میں کئی احتمالات ہیں۔ مثلاً یہ کہ وہاں پر بیٹھنے کی کوئی موزوں جگہ نہیں تھی یا گھٹنے میں تکلیف تھی جس کی وجہ سے بیٹھنا مشکل تھا یا کہ وغیرہ میں درد تھا جس کا علاج عرب میں کھڑے ہو کر پیشاب کرنا سمجھا جاتا تھا۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ بیٹھ کر پیشاب اس لئے نہیں کیا کہ وہاں احمد اربول کا خطرہ تھا۔

۲۔ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے سے نہی تنزیہی ہے اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لئے کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا۔ کراہت تنزیہی اور جواز دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔

بیان جواز کی کچھ وضاحت | احادیث کی تشریح کرتے ہوئے یہ بات عام طور پر کہی جاتی ہے کہ یہ کام بیان جواز کے لئے ہے اس کا مطلب سمجھ لینا ضروری ہے۔

شریعت کے تمام مأمورات کا مرتبہ اور ان کی اہمیت ایک جیسی نہیں ہوتی بلکہ کسی کام کا امر فرض کے درجہ کا ہوتا ہے کسی کا واجب کے درجہ کا اور کسی چیز کا امر صرف سنیت اور استحباب کے لئے ہوتا ہے مثلاً شریعت نے نماز کا بھی امر کیا ہے اور مسواک کا بھی۔ دونوں کی حیثیت میں فرق ہے۔ نماز کا امر فرضیت کے لئے ہے اور مسواک کا استحباب کے لئے۔ نبی کا کام صرف اولیٰ شریعت پہنچا دینا ہی نہیں بلکہ اس کے منصب میں ان ادا کے مراتب و حیثیات کو سمجھانا بھی شامل ہے کبھی کسی کام کا امر استحبابی ہوتا ہے اس امر کی یہ حیثیت سمجھانے کے لئے نبی یہ طریقہ اختیار فرماتے ہیں کہ عام طور پر تو اس عمل مستحب کو بجا لاتے ہیں لیکن کبھی کبھی اس کو ترک بھی کر دیتے ہیں۔ تاکہ اُمت اس کو فرض یا واجب نہ سمجھ لے اور مستحب کا یہ ترک نبی کے فرض منصبی میں شامل ہوتا ہے۔

ایسے ہی جن کاموں سے شریعت نے رد کا ہے ان کی نہی بھی ایک درجہ کی نہیں بلکہ کبھی کسی چیز سے نہی اس کے حرام ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے اور کبھی محض اس لئے ہوتی ہے کہ وہ کام آدابِ سلامیہ کے خلاف ہے۔ ایسا کام صرف خلافِ اولیٰ اور مکروہ تنزیہی ہوتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نہی کا یہ مرتبہ سمجھانے کے لئے اس خلافِ اولیٰ کام کو خود بھی کر لیتے ہیں تاکہ کہیں اُمت اس کام کو حرام نہ سمجھ لے اور نبی کا یہ کام کرنا اس کا فرض منصبی ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر کہہ دیا جاتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کام ”بیان جواز“ کے لئے کیا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اگر غیر نبی کسی مستحب کو چھوڑ دے یا کوئی مکروہ تنزیہی کام کر لے تو خلافِ اولیٰ اور اس کی کمزوری سمجھا جائے گا لیکن نبی جب مستحب کو چھوڑتا یا مکروہ تنزیہی پر عمل کرتا ہے تو اس کو ان کی کمزوری نہیں سمجھا جائے گا بلکہ اس پر ان کو اتنا ہی ثواب ملے گا جتنا کسی فرض پر ملتا ہے۔ اس لئے کہ جس طرح نماز ان کے لئے فرض تھی اور یہ انہوں نے حق تعالیٰ کے حکم سے پڑھی ہے ایسے ہی اس مکروہ تنزیہی پر عمل کرنے کا حق تعالیٰ کی طرف سے حکم ہوتا ہے اور یہ مکروہ تنزیہی ان کے لئے فرض ہو جاتا ہے۔

اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ مأمور یا مہنی عنہ کا مقام و مرتبہ سمجھانے کے لئے زبان سے بتا دینا ہی کافی ہے کہ یہ کام فرض یا واجب نہیں بلکہ محض مستحب ہے اور اس کام سے نہی تحریم کیلئے نہیں

بلکہ یہ نبی تمیز ہی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی عملی تعلیم کو زیادہ اہمیت دیا کرتے ہیں اور یہی زیادہ مؤثر اور اذوق فی القلب ہوتی ہے۔ جیسے متنبی کی بیوی سے نکاح کا جواز زبانی بیان کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس پر خود عمل کر کے دکھایا۔ زید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متنبی تھے ان کی مطلقہ بیوی زینب سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح کر دیا گیا۔

عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت من حدّثک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یبول قائمًا الخ ص ۴۳

۱۔ اس سے پہلے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث گزری ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا ذکر ہے اور اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آپ کے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی نفی فرما رہی ہیں۔ دونوں باتوں میں تعارض ہے۔ تطبیق کی کئی تقریریں کی گئی ہیں۔ حضرت عائشہؓ اپنے علم کے اعتبار سے نفی فرما رہی ہیں۔ حضرت عائشہؓ کو کھڑے ہو کر پیشاب کرنے والے واقعہ کا علم نہیں ہو سکا کیونکہ یہ واقعہ گھر سے باہر پیش آیا تھا۔ مافی صاحبہ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ میرے علم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کھڑے ہو کر پیشاب کرنا نہیں ہے۔

۲۔ حضرت عائشہؓ ایک آدھ مرتبہ ایسا کرنے کی نفی نہیں فرمانا چاہتیں بلکہ عادت کی نفی فرمانا چاہتی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی نہیں تھی بلکہ آپ کی عام عادت بیٹھ کر پیشاب کرنے کی تھی۔ اور حضرت حذیفہؓ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی عادت کا اثبات نہیں کر رہے بلکہ وہ تو صرف ایک جزئی واقعہ نقل کر رہے ہیں۔ دونوں باتوں میں کوئی تعارض نہیں۔

۳۔ حضرت عائشہؓ نے گھر کے اعتبار سے نفی کی ہے مطلب یہ ہے کہ گھر میں آپ نے کبھی ایسا نہیں کیا اور حضرت حذیفہؓ باہر کا واقعہ نقل کر رہے ہیں۔

فمنعج بہا من رجبہ ص ۴۴

بہت سی روایات میں وضو کرنے کے بعد ذکر پڑھنے مارنے کا ذکر ہے اس کا مقصد وضو کا علاج کرنا ہے بعض لوگوں کو وضو کرنے کے بعد دوسرے آتے رہتے ہیں کہ شاید پیشاب کے قطرے نکل آئے ہیں حالانکہ نکلا دلا کچھ نہیں ہوتا محض دوسرہ ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں کو پھینکا مارنا مناسب ہے تاکہ اگر دوسرہ ہو تو یہ سوچ لے یہ تو میرا چھڑکا ہوا پانی ہے۔ اگر قطرہ نکلنے کا ظن ہو جائے تو نیا وضو کرنا ضروری ہے

عن ابی الیوب وجابر بن انس ان هذه الایة لسانزلت فیہ رجال الخ ص ۴۴

اس حدیث سے استنجاء بالماء کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے۔ استنجاء کرنے کی تین صورتیں ہیں

- ۱۔ استنجار بالا جار فقط یعنی صرف ڈھیلے استعمال کئے جائیں۔ پانی سے دھویا نہ جائے۔
 - ۲۔ استنجار بالمار فقط یعنی صرف پانی سے استنجار کیا جائے ڈھیلے استعمال نہ کئے جائیں۔
 - ۳۔ جمع بین الحجر والمار یعنی ڈھیلے بھی استعمال کیے جائیں۔ اور پانی سے بھی دھویا جائے۔
- فقہاء کا اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ یہ تینوں صورتیں جائز ہیں اور اس بات پر بھی جمہور سلف و خلف متفق ہیں کہ تیسری صورت سب سے افضل ہے۔ اس بات سے تطہیف زیادہ حاصل ہوتی ہے۔ اس کا مستحق ہونا با شعور آدمی کے لئے بالکل بدیہی ہے۔ لیکن اتفاق ایسا ہے کہ دونوں کو جمع کرنا صحیح صریح حدیثوں میں کم آ رہا ہے شاید اس کے بدیہی ہونے کی وجہ سے اس کے بیان کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ جن روایات سے دونوں کو جمع کرنا ثابت ہو رہا ہے ان میں سے چند حسب ذیل ہیں۔

جمع بین الحجر والمار پر دلالت کرنے والی چند احادیث | ۱۔ حدیث جریر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جس کی تخریج امام نسائی نے کی

ہے۔ قال: كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم فأتى الخلاء فقصى الحاجة، ثم قال يا جرير هذا طهورا فأتيت به بالماء فاستنيت بالماء۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قضائے حاجت کیا پھر اس جگہ سے ہٹ کر حضرت جریرؓ سے پانی مانگا اور پانی سے استنجار کیا ظاہر ہے کہ قضائے حاجت کے بعد ڈھیلہ استعمال کر کے ہی وہاں سے پانی منگوانے کے لئے تشریف لائے ہوں گے ورنہ بدن و کپڑے آلودہ ہونے کا واضح اندیشہ ہے۔

۲۔ حدیث ابن عباسؓ قال: نزلت هذه الآية في اهل قباضة رجال "يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين" فسالهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: إنا نتبع الجارية الماء۔ اس کی تخریج ہزار نے اپنے مسند میں کی ہے۔

۳۔ حضرت ابوالیوبؓ۔ جابر بن عبد اللہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم سے بھی اس آیت کے شان نزول میں اسی قسم کی بات مروی ہے اس میں اہل قبازہ کے یہ الفاظ بھی مرفوز ہیں۔ ان احادنا اذا خرج من الغائط احب ان يستنيت بالماء۔ اس میں خروج من الغائط کے بعد استنجار بالما کا ذکر ہے ظاہر ہے پہلے ڈھیلے سے استنجار کر کے ہی وہاں سے نکلے ہوں گے اس حدیث کو حاکم نے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے بھی ان کی تصحیح پر موافقت کی ہے۔

لے سمدۃ القاری ص ۲۹ ج ۲ وفیہ د مذہب جمہور السلف والخلف والذي اجمع علیہ اہل الفتوی من اہل الامصار ان الافضل ان یجمع بین المار والحجر لے سنن نسائی ص ۱۹ ج ۱ لے نصب الراية ص ۲۸ ج ۱ لے مستدرک حاکم ص ۱۵۵ ج ۱ ولسنن الکبری للبیہقی ص ۱۰۵ ج ۱ متقی ابن جبار و ص ۱۰۳

۴ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر ان من کان قبلكم کانوا یسعدون بعرا وانکم تلطون
ثلث فاتبعوا الحجارة بالسماء۔ علامہ شیبی نے نصب الراية میں اس اثر کو ”جید“ کہا ہے۔

باب السواک

لفظ ”سواک“ کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے۔ ۱۔ دانتوں کو صاف کرنے کے لئے لکڑی وغیرہ
پھیرنا۔ ۲۔ وہ لکڑی جس سے دانت صاف کئے جاتے ہیں۔ سواک کی فضیلت احادیث متواترہ سے
ثابت ہے۔ علمائے سواک کے معترضے زائد فائدے لکھے ہیں۔
مسواک کی حیثیت ہر ائمہ اربعہ اور جمہور کے ہاں مسواک کرنا سنت ہے واجب نہیں۔ دلیل یہ
حدیث ہے لولا ان اشق علی امتی لا مرتسمہ بالسواک عند کل صلوة۔ اس تعبیر
سے معلوم ہوتا ہے کہ واجب نہیں۔

دائد ظاہری اور اسحاق بن راہویہ سے وجوب کا قول نقل کیا گیا ہے۔ لیکن اسحاق بن
راہویہ کی طرف وجوب کی نسبت صحیح نہیں۔ علامہ نووی نے اسحق بن راہویہ کی طرف نسبت کی نفی کر دی ہے۔
مسواک وضو کی سنت ہے یا نماز کی؟ مسواک سنتہ الوضوء ہے یا سنتہ الصلوۃ مشہور

یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف ہے۔ شافعیہ کے نزدیک مسواک نماز کی سنت ہے
یہ حضرات اپنے استدلال میں وہ حدیثیں پیش کرتے ہیں جن میں یہ لفظ ہیں۔ لا مرتسمہ بالسواک
عند کل صلوة حنفیہ کے نزدیک مسواک وضو کی سنت ہے۔ اور اپنی تائید میں وہ روایات پیش کرتے
ہیں جن میں یہ حدیث ان الفاظ سے ہے۔ لولا ان اشق علی امتی لا مرتسمہ بالسواک عند
کل وضوء۔ امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ سنت الدین ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ
حنفیہ اور شافعیہ فریقین کی کتب فقہ میں تصریح موجود ہے کہ مسواک کرنا وضوء کے وقت بھی مستحب ہے اور نماز
کے وقت بھی اگر کسی نے وضوء کرتے ہی نماز پڑھ لی اور وضوء کے ساتھ مسواک کی تو وضو کی سنت بھی ادا
ہو گئی اور نماز کی بھی۔ اگر وضوء کے وقت مسواک کی تھی لیکن وضوء کے کافی دیر کے بعد نماز پڑھتا ہے۔ تو
فریقین کے نزدیک مستحب ہے کہ نماز کے وقت مسواک پھر کر لینا چاہیے۔ امام نووی نے
وہ مواضع شمار کئے ہیں جن میں مسواک مستحب ہے۔ ان مواضع میں عند الوضوء بھی ذکر کیا ہے اور عند الصلوۃ بھی

۱۔ مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۵۴ ج ۱ (واللفظ لاند) السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۰۶ ج ۱ (باب الجمع فی الاستنجاء بین المسح بالاجار
والغسل بالماء) ص ۱۱۶ ج ۱۔ ۲۔ نووی شرح مسلم ص ۱۲۴ ج ۱۔ ۳۔ معارف السنن ص ۱۲۲ ج ۱۔ ۴۔ شرح مسلم

اور محقق ابن ہمام اور دیگر فقہائے حنفیہ نے کئی مواقع پر مسواک کو مستحب قرار دیا ہے۔ مثلاً عند الوضوء عند الصلوٰۃ عند اصفر الاس۔ عند تغیر الفراش۔ عند القيام من النوم۔ عند دخول البيت۔ عند اجتماع الناس عند تلاوت القرآن۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ جب ہمارے ہاں اجتماع الناس کے موقع پر بھی مسواک مستحب ہے تو نماز کے موقع پر جو مناجات باری کا موقع ہے مسواک کیسے مستحب نہ ہوگی۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ مسواک کے استحباب کو فریقین نے عند الوضوء بھی تسلیم کیا ہے عند الصلوٰۃ بھی۔

نقل اختلاف پر اشکال اور اس کی توجیہ :- پھر حوالہ یہ ہے کہ جب دونوں موقعوں پر

دونوں کے نزدیک استحباب مسواک مسلم ہے۔ تو پھر اختلاف کس بات میں ہوا کتابوں میں اختلاف کیسے نقل کیا جاتا ہے اس اختلاف کی مختلف توجیہیں ہو سکتی ہیں۔

① بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ شافعی کے نزدیک دونوں وقت مسواک سنت ہے۔ حنفیہ کے نزدیک وضو کے وقت مسواک کرنا سنت مؤکدہ ہے اور نماز کے وقت مستحب ہے۔ شافعیہ نماز کے وقت بھی سنت ملتے ہیں اور حنفیہ نماز کے وقت سنت مؤکدہ نہیں ملتے استحباب کے قائل ہیں۔

② شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی فتح الملہم میں اس اختلاف کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ نفس استحباب تو فریقین کے ہاں مسلم ہے اختلاف اس میں ہے کہ وہ کونسا موضع ہے جہاں حضور مسواک کا وجوبی امر فرمانا چاہتے تھے لیکن امت کی گرائی کے خیال سے امر وجوبی نہ کیا۔ شافعیہ کہتے ہیں وہ اہم جگہ نماز ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ اہم جگہ وضو ہے۔ شافعیہ وہ روایتیں پیش کرتے ہیں جن میں عند کل الصلوٰۃ ہے۔ حنفیہ وہ حدیثیں پیش کرتے ہیں جن میں عند کل وضو ہے۔ انہی روایات کے الفاظ میں تدبر کر کے فیصلہ کرنا چاہیے کہ مسکین میں راجح کونسا ہے۔

اس حدیث کے الفاظ مختلف ہیں محفوظ روایتیں تین قسم کی ہیں۔ ۱۔ لولا ان اشق علی امتی لا مرتہم بالسواک عند کل صلوٰۃ۔ ۲۔ لولا ان اشق علی امتی لا مرتہم بالسواک عند کل وضوء۔

۱۔ فتح القدیر ص ۲۲ ج ۱۔ رد المحتار ص ۸۲ ج ۱۔ ۲۔ فتح الملہم ص ۲۰۸ ج ۱۔ ۳۔ جیسا کہ یہاں بحوالہ صحیحین نقل کیا گیا ہے۔ ۴۔ ذکرہ البخاری تعلیقاً ص ۲۵۹ ج ۱۔ ووصلہ السنائی (فتح الباری ص ۱۵۹ ج ۱۲)۔

لے لو لا ان اشق علی امتی لا مرتھم بالسوال مع کل وضوء۔ حاصل یہ ہے کہ محفوظ روایتوں میں صلوٰۃ کے ساتھ عند کا ہی لفظ ہے۔ مع کا لفظ گویا بعض روایتوں میں صلوٰۃ کے ساتھ بھی ہے لیکن حافظ نے فتح الباری میں اشارہ کیا ہے کہ یہ روایت شاذ ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ محفوظ روایتوں میں صلوٰۃ کے ساتھ صرف عند کا لفظ ہے۔ اور وضوء کے ساتھ محفوظ روایتوں میں عند کا لفظ بھی آ رہا ہے اور مع کا بھی۔ عند اور مع کے معنی میں فرق ہے کہ عند آتا ہے کسی چیز کا قرب حسی یا قرب معنوی بیان کرنے کے لئے۔ جب کوئی چیز کسی کے قریب ہو تو عند کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ خواہ وہ چیز اس کے ساتھ متصل ہو یا نہ۔ عند کے مفہوم میں اتصال و اقتران داخل نہیں اور مع کا لفظ اقتران و اتصال پر دلالت کرتا ہے۔ وضوء کے ساتھ عند کا لفظ بھی ہے اور مع کا لفظ بھی اور نماز کے ساتھ صرف عند کا۔ ایک آدمی پہلے وضوء کرتا ہے اور پھر نماز پڑھتا ہے۔ اس نے نماز کے وقت مسواک کی ہے۔ وضوء کے وقت نہیں کی تو یہاں کہہ سکتے ہیں کہ اس نے عند صلوٰۃ مسواک کی ہے۔ اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ عند الوضوء مسواک کی ہے۔ لیکن اس صورت میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس نے مع الوضوء مسواک کی ہے۔ اس صورت میں دو قسم کی روایتوں پر تو عمل ہو گیا ایک قسم کی روایت پر عمل نہ ہوا یعنی مع کل وضوء۔ اگر پہلے وضوء کیا پھر نماز پڑھی اور وضوء کے ساتھ مسواک بھی کر لی تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ مع الوضوء مسواک کی یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ عند الوضوء مسواک کی اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ عند الصلوٰۃ مسواک کی۔ تینوں قسم کی محفوظ روایتوں پر عمل ہو گیا کسی روایت کا ترک لازم نہ آیا۔

اس حدیث میں حدیث مشقت نہ ہونے کی صورت میں مسواک کے وجوبی امر کی جگہ حنفیہ کی رائے کے مطابق اگر وضوء کو قرار دیا جائے تو سب قسم کی روایتوں پر عمل ہو جاتا ہے اور اگر نماز کو قرار دیا جائے تو صرف دو روایتوں پر عمل ہوتا ہے اور ایک پر نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ صورت اول ہی احق بالقبول ہے اس کے علاوہ بہت سی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مسواک کا تعلق طہارت کے ساتھ زیادہ ہے۔ مثلاً ایک حدیث میں ہے السوال مطہرۃ للفسم ومن صاۃ للسریر۔ اس حدیث کو صاحب مشکوٰۃ نے اس باب کی فصل ثانی میں بحوالہ احمد، شافعی، دارمی، نسائی ذکر کیا ہے۔ امام بخاری نے بھی اسے تعلیلاً ذکر کیا ہے۔

۱۔ اخرجہ الحاکم فی مستدرک وصحہ (ص ۴۶ ج ۱) و اخرجہ ایضاً ابن خزیمہ و النسائی (فتح الباری ص ۱۵۹ ج ۲) و مالک فی الموطا (ص ۵) و احمد و الطبرانی فی الاوسط و ابن حبان و لفظ ابن حبان مع الوضوء عند کل صلوٰۃ (آثار السنن ص ۲۳، ۲۴) و ابن جبار و فی المنتقی (ص ۳) و البیہقی (ص ۲۵ ج ۱) ۲۔ (ص ۲۷۵ ج ۲)

عن عائشہ..... عشر من الفطرۃ

ان امور عشرہ کے فطرت سے ہونے کے کئی مطالب بیان کئے گئے ہیں بعض نے کہا کہ فطرت سے مراد یہ ہے کہ یہ سنن الانبیاء میں سے ہیں بعض نے کہا فطرت سے مراد سنن الدین ہیں بعض نے کہا ان امور کے فطرت سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کاموں کا کرنا فطری انسانی ہیئت باقی رکھنے کے لئے ضروری ہے اگر یہ کام نہ کئے جائیں تو انسان کی ہیئت غیر فطری بن جاتی ہے۔

باب سنن الوضوء ۴۵

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا استیقظ احدکم من نومه فلا یغمس یدہ فی الماء الا ید الی

اس حدیث میں ایک ادب سکھایا گیا ہے کہ جب سوکراٹھو اور وضو وغیرہ کرنے لگو تو برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھویا کرو۔ بغیر دھونے کے ہاتھ برتن میں نہ ڈالا کرو۔ اس حدیث کے متعلق چند ضروری باتیں چھوٹے چھوٹے فائدوں کی شکل میں پیش کی جاتی ہیں۔

ف ۱۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا امر ہے تین دفعہ دھونے کا۔ یہ امر تعبدی ہے یا معتل ہے ادا امر دوم کے ہوتے ہیں ۱۔ امر تعبدی جس کی علت ہماری سمجھ میں نہ آ سکے۔ ۲۔ امر معتل جس کی علت سمجھ میں آجائے۔ امر تعبدی میں تعبد یہ اور قیاس جائز نہیں ہے، وہ اپنے مورد پر مقتصر ہوتا ہے۔ اور امر معتل کا تعبد کر سکتے ہیں۔ جہاں وہ علت پائی جاتی گی وہاں وہ حکم بھی ہوگا۔ یہ امر تعبدی ہے یا معتل؟ امام مالک کی رائے یہ ہے کہ یہ امر تعبدی ہے۔ کیونکہ ان کے ہاں ناپاک چیز گرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ تغیر اوصاف نہ ہو۔ تو برتن میں بغیر ہاتھ دھوئے ہاتھ ڈال دیا تو پانی تو پاک ہی رہے گا اس کے باوجود ہاتھ دھونے کا امر تعبدی ہے۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ امر معتل ہے۔ حضرت نے خود علت بیان فرمادی ہے فائتہ لایدری این باتت ید۱۔

ف ۲۔ حدیث میں سوکراٹھنے کے وقت ہاتھ دھونے سے قبل برتن میں ہاتھ ڈالنے سے نہی فرمائی ہے۔ حدیث میں اس حکم کی علت بیان فرمادی ہے۔ فائتہ لایدری این باتت ید۱۔ عرب میں استنجار بالجمار۱ کا رواج تھا اس سے گندگی کے کچھ اجزاء رہ جاتے تھے۔ عرب کا موسم گرم تھا۔ پسینہ سے نجاست پھیل جاتی تھی اور ہو سکتا ہے کہ اس نجاست والے پسینہ پر ہاتھ لگ جلتے اور ہاتھ ناپاک ہو جاتے۔ خلاصہ یہ کہ احتمال نجاست علت ہے ہاتھ دھونے کی۔ یہ علت نص حدیث سے ثابت ہے۔ لیکن حافظ ابن تیمیہ نے فرمایا کہ علت نہی یہ ہے کہ ہاتھ پر شیطان نے بیہوشی کی ہے۔ حافظ ابن القیم کی بھی یہی رائے ہے۔ لیکن یہ علت معقول نہیں ہے کیونکہ ہاتھ پر شیطان کی بیہوشی کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ وہ رات گزارتا ہو جیسے حدیث میں ہے کہ وہ غیثوم پر رات گزارتا ہے۔ ایسے ہی رات ہاتھ پر گزارتا ہو گا لیکن یہ محض احتمال ہے ذلیل نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں فائتہ لایدری این باتت ید۱ سے ثابت

ہو سکتا ہے جو اب یہ ہے کہ اگر یہ بتانا ہو تو عبارت یوں ہوتی فسانہ لایدری ما ذابات علی
ییدہ یا من بات علی ییدہ۔

ف۔ برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ کا دھونا واجب ہے یا سنت۔ اس میں تفصیل یہ ہے کہ
اگر ہاتھ پر گندگی لگنے کا یقین یا ظن ہو تو ہاتھ دھونا واجب ہے۔ اگر یقین یا ظن نہیں محض احتمال ہے تو ہاتھ
دھونا سنت یا مستحب ہے۔ واجب نہیں ہے کیونکہ وجوبی احکام یقین یا ظن کی بنیاد پر ہوتے ہیں اور
محض احتمالات کی بنیاد پر احکام وجوبی نہیں ہوتے بلکہ استحبائی ہوتے ہیں۔

ف۔ اگر کسی نے ہاتھ دھونے کے بغیر برتن میں ہاتھ ڈال دیئے تو وہ پانی پاک ہے یا ناپاک
اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر ہاتھ پر ناپاکی کا یقین یا ظن ہے تو اس کے ناپاک ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا۔
اور اگر محض احتمال ہے تو اس کا استعمال خلاف تقویٰ ہے خلاف فتویٰ نہیں ہے۔

ف۔ جب نیند سے اٹھ کر وضو کرنے لگے تو اس کے متعلق تو حدیث میں صراحتہ آگیا کہ پہلے ہاتھ
دھو کر وضو شروع کرے اگر بیداری کی حالت سے اٹھ کر وضو کرنا چاہے تو بھی وضو شروع کرنے سے
پہلے ہاتھ دھونے سنت ہیں کیونکہ امر بغسل الید کی علت احتمال نجاست ہے اور یہ علت حالت یقظہ میں
بھی موجود ہے لہذا یہ حکم حالت یقظہ میں بھی ہوگا کیونکہ احکام دائر علی العلل ہوتے ہیں۔

ہاں ! یہ فرق کیا جاسکتا ہے کہ حالت نوم میں احتمال نجاست قوی ہے اس لئے وہاں ہاتھ دھونا
سنت ہوگا اور بیداری کی حالت میں یہ احتمال کمزور ہے اس لئے یہاں سنت ہوگا۔ نفس سنت
دونوں جگہ ہے تاکہ عدم تاکہ کا فرق ہے۔

ف۔ حضرت امام احمد کی رائے یہ ہے کہ ہاتھ بغیر دھونے کے پانی میں ڈالنا رات کی نیند سے
اٹھ کر مکروہ ہے دن کی نیند سے بیدار ہونے کے بعد کراہت نہیں ہے۔ اس فرق کی تین وجہ ہیں
اس حدیث کی بعض روایات میں من اللیل کے لفظ کی تصریح ہے۔

① علت فسانہ لایدری ابن باتت ییدہ۔ بیان فرمائی ہے بات کا لفظ بھی بتاتا ہے کہ یہ
② حکم رات کی نیند کا ہے کیونکہ بات کا معنی رات گزارنا ہے۔

③ رات کی نیند میں غفلت زیادہ ہوتی ہے اس میں انکشاف عورت کا زیادہ احتمال ہے۔ اور دن

میں غفلت اتنی نہیں ہوتی جتنی رات کی نیند میں ہوتی ہے۔ اس لئے رات اور دن کی نیند میں فرق ہے۔
لیکن اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ رات اور دن دونوں میں کراہت ہے۔ البتہ درجہ کراہت میں فرق
ہے۔ رات کی نیند میں کراہت شدید ہوگی۔ اور دن میں کم کراہت ہوگی۔ کیونکہ علت احتمال نجاست

بیان کی گئی ہے، اور احتمال بخاستہ جیسے رات کو ہے دن کی نیند میں بھی ہے تو علت دونوں میں مشترک ہے اور حکم کا مدار علت پر ہے۔ بہت سی روایات من اللیل کے لفظ سے خالی ہیں۔ لہذا لیل کا لفظ احترازی نہیں ہے۔ اتفانی ہے۔

ف ہاتھ دھونے کے بغیر ہاتھ ڈالنے سے نہی ہے۔ برتن کئی قسم کا ہوتا ہے۔ اگر برتن چھوٹا ہو جس کو انڈیل کر پانی نکالا جاسکتا ہے تو انڈیل کر پانی نکالو۔ اگر برتن بڑا ہو انڈیل نہ جاسکتا ہو تو چھوٹے برتن سے پانی نکال لینا چاہیے اگر پانی نکالنے کے لئے چھوٹا برتن بھی نہ ہو تو پاک کپڑے سے نکال کر ایک ہاتھ دھو لیا جائے۔ اگر پاک کپڑا بھی نہ ہو تو بائیں ہاتھ کی صرف انگلیاں ڈال کر پانی نکال کر دایاں ہاتھ دھو لیا جائے۔ پورا ہاتھ نہ ڈالا جائے کیوں کہ یہ ضرورت کی وجہ سے ڈالا ہے اور مضابطہ ہے۔ الضروریات تنقذر بقدر الضرورة۔ اور صرف انگلیوں سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ دھونے کے بغیر پانی میں پورا ہاتھ نہ ڈالو اور اس صورت میں بھی پورا ہاتھ نہیں ڈالا گیا بلکہ صرف انگلیاں ڈالی گئی ہیں نیز حدیث پر مہما ممکن عمل کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

حدیث عبد اللہ بن زید بن عسہمؓ

عبد اللہ بن زید نام کے کئی حضرات طبقہ صحابہؓ میں ہیں مثلاً ایک عبد اللہ بن زید بن عسہمؓ جن کی روایت وضو کے بارے میں مشہور ہے دوسرے عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ جن کو خواب میں کلمات اذان القاء کہتے گئے تھے۔ اس حدیث کی تشریح کے ضمن میں بہت سے فقہی مسائل کی وضاحت کی ضرورت ہے جن کو یہاں ترتیب وار بیان کیا جاتا ہے۔

مضمضہ و استنشاق کا حکم

مضمضہ اور استنشاق کی وضو اور غسل میں حیثیت کیا ہے۔ اس میں تین مذاہب ہیں امام مالک اور امام شافعی کے ہاں دونوں میں سنت ہیں ۲ دونوں دونوں میں واجب ہیں۔ یہ امام احمد ابن ابی لیلیٰ۔ اسحاق اور عبد اللہ بن مبارک کا مذہب ہے ۳۔ غسل جنابتہ میں دونوں فرض ہیں۔ وضو میں سنت ہیں۔ یہ سفیان ثوری اور ابو حنیفہ اور سلف کی ایک جماعت کا مسلک ہے۔

پہلے اور دوسرے مذہب والوں نے دونوں کو مساوی رکھا ہے۔ اخلاف نے تفریق کی ہے۔ غسل میں فرض کیا اور وضو میں سنت۔ اب ہم سے وجہ فرق کا مطالبہ ہوگا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ قرآن میں غسل اور وضو میں تعبیر الگ الگ قسم کی ہے۔ وضو میں مخصوص اعضاء کے دھونے کا حکم ہے۔ غسل وجہ کا مکم ہے۔ اور ناک اور منہ کا اندر والا حصہ وجہ میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا مواجہت میں کوئی دخل نہیں ہے لیکن غسل میں تعبیر یہ ہے ان کنتہم جنبا فاطہروا۔ اظہر کا حکم ہے اس میں مبالغہ ہے۔ مبالغہ کے ساتھ تطہیر کا حکم ہے۔ مبالغہ فی الطہارۃ کیسے ہوگا۔ جو اعضاء من کل الوجہ ظاہر ہیں ان کو تو دھونا ہی پڑے گا۔ ان کو دھونا مبالغہ نہیں سمجھا جائے گا۔ مبالغہ تب ہوگا جب ان اعضاء کو بھی دھو لیں جو من وجہ ظاہر ہیں من وجہ باطن ہیں۔ ایسے اعضاء منہ اور ناک کا اندر کا حصہ ہے یہ من وجہ ظاہر ہے۔ اسی لئے منہ کے اندر پانی چلا جائے لیکن حلق سے اوپر رہے تو روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اور اگر تہ منہ کے اندر سے واپس چلی جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا تو اس مسئلے میں اس کو باطن سمجھا ہے تو مبالغہ تب ہوگا جب ان کو بھی دھویا جائے۔

مضمضہ و استنشاق کی کیفیت

مضمضہ و استنشاق کی پانچ کیفیات ہو سکتی ہیں۔ ① فصل بغرفۃ واحدة۔ ایک چلو سے تین دفعہ مضمضہ کر کے پھر اسی چلو سے تین بار استنشاق کیا جائے ② وصل بغرفۃ واحدة ایک چلو سے ایک مضمضہ و استنشاق کیا جائے پھر اسی دوسرے مضمضہ و استنشاق پھر اسی تیسرے مضمضہ و استنشاق کیا جائے ③ فصل بغرفۃین ایک چلو سے تین دفعہ مضمضہ پھر دوسرے چلو سے تین دفعہ استنشاق کیا جائے۔ ④ وصل ثلاث غرفات۔ ایک چلو سے ایک دفعہ مضمضہ و استنشاق۔ پھر دوسرے دوسری مرتبہ پھر تیسرے چلو سے تیسری مرتبہ۔ ⑤ فصل بست غرفات۔ چھ چلو سے فصل کریں گے۔ تین چلوں سے تین دفعہ مضمضہ پھر تین چلوں سے تین دفعہ استنشاق۔ اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ پانچ صورتیں جائز ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ ان میں سے ادنیٰ اور افضل کونسی صورت ہے۔ امام مالک و شافعی کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ فضل بہتر ہے لیکن حنابلہ اور شافعیہ میں مختار یہ ہے کہ وصل ثلاث غرفات افضل ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ فصل بست غرفات افضل ہے۔ باقی چاروں کے حکم میں فقہاء حنفیہ کی دو تعبیریں ہیں۔ ایک یہ کہ پانچوں کیفیات سے سنت ادا ہو جاتی ہے لیکن کمال سنت فصل بست غرفات سے ادا ہوگی۔ دوسری تعبیر یہ ہے۔

کہ فصل بہت عزفات سنت ہے۔ باقی چاروں جائز ہیں۔ پہلی تعبیر کے مطابق چار صورتوں میں سنت ادا ہو جاتی ہے۔ دوسری تعبیر کے مطابق ان چار صورتوں سے سنت ادا نہیں ہوگی۔ تعبیرات میں تعارض ہو گیا۔ دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ دونیں الگ الگ ہیں۔ ایک ہے مضمضہ و استنشاق کرنا یہ سنت ہے اور فصل سے مضمضہ و استنشاق کرنا یہ الگ سنت ہے۔ پہلی تعبیر کا مطلب یہ ہے کہ چار صورتوں میں مضمضہ و استنشاق کی سنت ثابت ہوگئی اور دوسری تعبیر کا مطلب یہ ہے کہ فصل والی سنت ادا نہیں ہوئی۔ پہلی تعبیر میں اور سنت کا اثبات ہے اور دوسری تعبیر میں نفی اور سنت کی سے فلا تعارض بیٹھا۔

قائلین وصل کی دلیل | قائلین وصل عبداللہ بن زید کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں اسکی بعض روایات میں لفظ ہیں ”مضمض و استنشاق من کف واحد بعض روایات میں لفظ ہیں ”مضمض و استنشاق ثلاثا“ مضمضہ اور استنشاق دونوں کے بعد ایک مرتبہ ثلثا کہا جس سے بظاہر وصل ہی معلوم ہوتا ہے بعض روایات میں ہے ”مضمض و استنشاق ثلاثا ثلث عزفات من مار“ بعض میں یہ لفظ ہیں ”مضمض و استنشاق ثلاث مرات من غرفة واحدة“ غرضیکہ عبداللہ بن زید کی حدیث کے یہ مختلف الفاظ وصل پر دلالت کر رہے ہیں۔

جوابات | اس حدیث کے قائلین فصل کی طرف سے کئی جوابات دیئے گئے ہیں

① یہ عبارت تنازع فعلین کے باب سے ہے دراصل من کف واحد کا لفظ دو دفعہ تھا ایک کو حذف کر دیا دوسرے پر اعتماد کرتے ہوئے مضمض کے بعد من کف واحد محذوف ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی ”مضمض من کف واحد و استنشاق من کف واحد“ مضمضہ الگ چلوے ہو اور استنشاق الگ چلوے، ایسے ہی ”مضمض و استنشاق ثلاثا“ میں مضمض اور استنشاق دونوں فعلوں کا ثلثا میں تنازع ہے ایک کا معمول محذوف مانا جائے گا۔ تقدیر عبارت یوں ہوگی ”مضمض ثلاثا و استنشاق ثلاثا“ اب یہ حدیث دال بر دل نہیں۔

② من کف واحد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ایک ہی چلو لیا اس سے مضمضہ و استنشاق کیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ ایک ہی چلو سے پانی لیتے تھے۔ دو چلو نہیں استعمال فرماتے تھے یعنی ایک ہی ہاتھ استعمال کرتے تھے۔

③ من کف واحد کا مطلب یہ ہے کہ مضمضہ و استنشاق دونوں کے لئے دایاں ہاتھ ہی استعمال کیا تھا۔ ہو سکتا تھا کہ کسی کو دہم ہوتا کہ استنشاق بائیں ہاتھ سے کیا ہو۔ اس شبہ کے ازالہ کے لئے فرما دیا من کف واحد کہ دونوں مجھ دایاں ہی استعمال کیا ہے۔

④ اگر مان لیا جائے کہ یہ حدیث وصل پر دلالت کر رہی ہے ————— تب بھی یہ حدیث

ہمارے خلاف نہیں کیونکہ وصل جائز تو ہمارے ہاں بھی ہے گو افضل نہیں یہ حدیث بیان جواز پر محمول ہو سکتی ہے۔ بلکہ حنفیہ کی دوسری تعبیر کے مطابق وصل سنت بھی ہے اگرچہ کمال سنت فضل ہی ہے۔

دلائل فضل | ① حافظ ابن اسکن نے اپنی صحیح میں شفیق بن سلمہ کی روایت نقل کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ کو وضو کرتے دیکھا۔ اس روایت میں یہ لفظ بھی ہے
افرد المضمضة من الاستنشاق ثم قال هكذا أمر أئینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ۔

② سنن ابی داؤد میں طلحہ بن مصرف عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے اس میں یہ لفظ مراحۃ آ رہا ہے۔
ورایتہ یفصل بین المضمضة والاستنشاق۔ اس سے مراحۃ فضل ثابت ہوا۔

③ معجم طبرانی میں طلحہ عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں یہ لفظ ہے۔ مضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا ویأخذ لکل واحد ماء جدیداً یہ فضل کی اور نیا پانی لینے کی صریح دلیل ہے۔
④ عاریث صحیحہ کثیرہ میں یہ لفظ آ رہا ہے۔ مضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا۔ ہر ایک کیساتھ ثلاثا کا لفظ الگ الگ ہے۔ ایسی روایتیں بظاہر فضل پر ہی دلالت کرتی ہیں۔

اس کے علاوہ قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ فضل راجح ہونا چاہیے اس لئے کہ ناک اور منہ دو الگ الگ عضو ہیں جیسے دوسرے اعضا میں فضل کیا جاتا ہے ایسے ہی ان میں بھی فضل ہونا چاہیے

مسح رأس کے مسائل

پہلا مسئلہ: امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسح رأس میں استیعاب فرض ہے۔ شافعیہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ استیعاب رأس فرض نہیں۔ بعض کا مسح فرض ہے پورے سر کا مسح کر لینا سنت ہے۔ پھر حنفیہ اور شافعیہ کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ سر کے کتنے حصے پر مسح فرض ہے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مطلق بعض کا فرض ہے اگر سر کے اتنے حصے کا مسح ہو جائے جس پر لغتہ بعض اس کا اطلاق کیا جاسکتا ہو تو فرض ادا ہو جائے گا خواہ تین بال کی مقدار ہی مسح ہو۔ حنفیہ کی اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں مشہور یہ ہے کہ ربع رأس کا مسح فرض ہے۔

۱۔ التخصیص الجیر ص ۴۹ ج ۱۔ ۲۔ ص ۱۸ ج ۱ باب فی الفرق بین المضمضة والاستنشاق۔
۳۔ نصب الرای ص ۱۴ ج ۱۔ ۴۔ مثلاً حدیث علیؓ (جامع ترمذی ص ۱۴ ج ۱) حدیث عثمانؓ (سنن ابی داؤد ص ۴۲ ج ۱) ۵۔ بوجز المسالک ص ۳۸ ج ۱۔

مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ہے۔ **وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ** اس میں سر کے مسح کا حکم دیا گیا ہے اور اس کے کوئی مقدار متعین و محدود نہیں کی گئی لہذا پورا سر ہی مراد ہونا چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب کسی فعل کے بعد مفعول بہ بھی ذکر ہو تو فعل کے تحقق کے لئے ضروری نہیں کہ مفعول بہ کے ہر ہر جز پر فعل کا وقوع ہو بلکہ مفعول بہ کے بعض حصہ پر بھی وقوع ہو جائے تو فعل محقق ہو جائیگا مثلاً اگر کہا جائے **اَضْرِبْ نَيْدًا** تو اس امر کے امثال کے لئے ضروری نہیں کہ نید کے ہر ہر عضو پر مارا جائے بلکہ بعض اعضاء پر مارنے سے بھی امثال امر ہو جائے گا۔ ایسے ہی اگر کوئی کہے **"مَسَحْتُ الْجِدَارَ"** تو اس کے صادق ہونے کے لئے ضروری نہیں کہ دیوار کے ہر ہر جز اور ہر اینٹ کو چھوا جائے بلکہ دیوار کے بعض حصہ پر ہاتھ پھیرنے سے بھی اس فعل کا تحقق ہو جائے گا۔ ایسے ہی قرآن کریم میں **مُؤْمِنِي** کے بارے میں ہے **"وَ اخذ برأس أخيه يجره اليه"** اس میں بھی پورے سر کا پکڑنا مراد نہیں اور نہ ہی ایک ہاتھ سے داڑھی پکڑ کر دوسرے ہاتھ سے پورے سر کے بالوں کا پکڑنا ممکن ہے۔ غرضیکہ کسی فعل کے تحقق کے لئے اس کا مفعول بہ کے ہر حصہ پر وقوع ضروری نہیں بلکہ بعض مفعول بہ پر واقع ہو جانا بھی کافی ہوتا ہے لہذا **"وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ"** کا تقاضا سر کے بعض حصہ پر مسح کرنے سے بھی پورا ہو جاتا ہے۔ اس اصول کا تقاضا تو یہ تھا کہ جتنے بعض کا بھی مسح ہو جائے کافی ہوتا حتیٰ کہ اگر ایک دو بالوں کا مسح کر لیا جائے تو بھی مسح ہو جائے لیکن مانع کی وجہ ہم اتنی قلیل مقدار کو کافی نہیں کہہ سکتے کیونکہ اتنی قلیل مقدار کا مسح تو غسل وجہ کے ضمن میں بھی ہو جاتا ہے یہ مستبعد ہے کہ پورا منہ استیعاب کے ساتھ دھویا جائے اور سر کا بال بھی نہ بھیگے۔ اگر اتنی قلیل مقدار کا مسح کافی ہوتا تو سر کے مسح کو مستقل فرض قرار دینے کی ضرورت نہ تھی۔ معلوم ہوا کہ یہاں سر کا معتد بہ حصہ مراد ہے جو غسل وجہ کے ضمن میں نہ آتا ہو۔ وہ بعض کتنا ہے اس کا آیت میں بیان نہیں تو آیت مقدار فرض مسح میں مجمل ہوئی اس کا بیان تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ حدیث مغیرہ بن شعبہ میں ہے کہ آپ نے ناصیہ پر مسح کیا۔ معلوم ہوا مقدار ناصیہ کے مسح پر اکتفا جائز ہے۔ اس سے کم پر اکتفا کرنا کہیں ثابت نہیں۔ اگر اس سے کم پر اکتفا جائز ہوتا تو بیان جواز کے لئے کبھی نہ کبھی ضرور کیا جاتا۔ یہ تقریر شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی کلام سے ماخوذ ہے۔

دوسرا مسئلہ | سر کے مسح میں توحید سنون ہے یا تثلیث یعنی سر کا مسح ایک مرتبہ کرنا چاہئے

لے مشکوٰۃ (بحوالہ سلم) ص ۳۱۱ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توفاً فمسح بناصيته وعلى العامة وعلى الخفين۔
لے فضل الباری ص ۳۱۱ ج ۲

یائیں مرتبہ۔ امام مالک، امام احمد، امام ابو حنیفہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ سر کے مسح میں توحید مسنون ہے۔ امام شافعی کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ امام شافعی کا قول مشہور یہ ہے کہ سر کے مسح میں تثلیث مسنون ہے۔

امام شافعی کی دلیل ① بعض روایات میں تین دفعہ سر کا مسح کرنا بھی وارد ہوا ہے۔ ان کی روشنی میں فرماتے ہیں کہ تثلیث مسنون ہے۔

② وہ مسح کو اعضاء معنولہ پر قیاس کرتے ہیں۔ جب اعضاء میں غسل تین دفعہ مسنون ہے تو مسح بھی تین دفعہ مسنون ہونا چاہیے۔

حنفیہ کے دلائل: حنفیہ اور جمہور کے دلائل یہ ہیں کہ حضرت عبداللہ بن زید عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن ابی اوفیٰ علی عثمان وغیرہم سب حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت کر رہے ہیں۔ ان کی حدیثیں وحدت مسح پر دلالت کرتی ہیں۔ امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ احادیث عثمان الصحاح کلمات تدل علی مسح الرأس انها واحدۃ۔ ان احادیث کی بنا پر حنفیہ اور جمہور علماء ایک مرتبہ مسح کرنے کے قائل ہیں۔ نیز مسح راس میں قیاس کے لحاظ سے بھی تثلیث نہیں ہونی چاہیے۔ اس لئے کہ غسل کی بنا پر تنظیف پور ہے۔ اور تنظیف کا مقتضی یہ ہے کہ غسل میں تکرار مسنون ہو۔ تاکہ نظافت زیادہ ہو۔ مسح کی بنا پر تخفیف بہر ہے اور تخفیف اس میں ہے کہ ایک ہی مرتبہ مسح کا حکم ہو کیونکہ تثلیث مسح کرنے سے تو تقریباً غسل بن جاتا ہے اس لئے مسح کو مفصول پر قیاس کرنے کی بجائے بہتر یہ ہے کہ ایک مسح کو دوسرے مسح پر قیاس کیا جائے۔ جیسے سر پر مسح کیا جاتا ہے ایسے ہی نخیں پر بھی مسح کیا جاتا ہے اور مسح نخیں میں کسی کے ہاں بھی تثلیث مسنون نہیں اس پر قیاس کرتے ہوئے مسح راس میں بھی تثلیث نہیں ہونی چاہیے۔ رہی وہ احادیث جن میں تین مرتبہ مسح کا ذکر ہے ان کا جواب ہماری طرف سے یہ ہے کہ ہمارے نزدیک بھی بغیر جدید پانی لینے کے گیلے ہاتھ کو سر پر پھیر لیا جائے تو جائز ہے۔ اور یہ احادیث بیان جو از پر محمول ہیں۔ ہمارا نزاع شافعیہ کے ساتھ دو نقطوں پر ہے۔ اولہ مار جدید کیساتھ تثلیث کے قائل ہیں اور ہم مار جدید کیساتھ تثلیث کے قائل نہیں۔ اولہ تثلیث کو مسنون کہتے ہیں اور ہم صرف جائز سمجھتے ہیں ان احادیث میں تثلیث کا ذکر تو ہے لیکن مار جدید لینے پر اور سنیت پر کوئی دلالت نہیں اور نزاع اپنی دونوں باتوں میں ہے۔

اے جامع ترمذی مع معارف السنن ص ۷۷، ج ۱۔ ۲ مثلاً حضرت عثمان کی بعض روایات (سنن ابی داؤد ص ۱۰۱) لکھے سنن ابی داؤد ص ۱۵۔

تیسرا مسئلہ :- اس بات پر سب علماء کا اتفاق ہے کہ سر کے مسح کے موقع پر افضل یہ ہے کہ مار جدید لیا جائے۔ بحث اس میں ہے کہ اگر کسی نے نیا پانی نہیں لیا۔ ہاتھوں کی بھی ہوئی تری سے مسح کر لیا تو مسح ہو گیا یا نہیں؟ شافعیہ کے ہاں مسح نہیں ہوا۔ حنفیہ کے ہاں مسح ہو جائے گا۔ شافعیہ کے ہاں مار جدید لینا فرض ہے۔ حنفیہ کے ہاں فرض نہیں افضل ہے۔ لیکن حنفیہ کے ہاں تفصیل یہ ہے کہ اگر پہلے اعھضار کو دھونے سے تری بھی ہوئی ہو تو اس سے مسح کرنا جائز ہے۔ اگر پہلے مسح سے تری بھی ہوئی ہو تو اس سے مسح جائز نہیں ہے۔

اس باب کی فضل ثانی کی حدیث ہے۔ عن عبد اللہ بن زید انہ راٰی النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ وانشہ مسحاً رأیہ بماء غیر فضل ید یدہ۔ اس حدیث کو دو طرح روایت کیا گیا ہے ایک یہی ”بماء غیر فضل ید یدہ“ یار کے ساتھ دوسرا ”بماء غیر فضل ید یدہ“ بار کے ساتھ پہلی صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ ہاتھوں سے نیچے ہوئے پانی کے علاوہ دوسرے پانی سے سر کا مسح کیا اس میں مار جدید لینے کا ذکر ہے۔ اب یہ حدیث حنفیہ کے خلاف ہو گی نہ شافعیہ کے۔ اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ اس پانی سے مسح کیا جو ہاتھوں کی تری سے بچا ہوا تھا اس صورت میں یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہو گی کہ نیا پانی لینا ضروری نہیں۔

اس کے علاوہ ابو داؤد اور مسند احمد میں ربیع بنت معوذ سے روایت ہے ”مسح برأسہ من فضل ماء کان فی یدہ“ یہ حدیث صراحتہ دلالت کرتی ہے کہ نیچے ہوئی تری سے مسح کرنا جائز ہے۔

اقبل بهما وادبر بربد أبس قدر رأسہ الخ ص ۲۵

صحیح روایات میں سر کے مسح کے بارے میں یہ ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح میں اقبال اور ادبار کیا ہے یہ اقبال اور ادبار دونوں مل کر ایک مرتبہ مسح سمجھا جاتا ہے ان دونوں کے مجموعہ کو تکرار اور تعدد کے قبیل سے نہیں سمجھا جائے گا۔ اقبال کا مشہور معنی ہے کہ ہاتھوں کو قفص سے مقدم راس کی طرف لانا یعنی پیچھے سے آگے کو ہاتھ لانا۔ اور ادبار کا معنی یہ ہے کہ مقدم راس سے قفا کی

۱۔ معارف السنن ص ۱۸ ج ۱ ۲۔ البحر الرائق ص ۱۲ ج ۱

۳۔ جامع ترمذی ص ۱۶ ج ۱

۴۔ سنن ابی داؤد ص ۷ ج ۱۔ ۵۔ معارف السنن ص ۱۸ ج ۱

طرف ہاتھ لے جانا یعنی آگے سے پیچھے کو ہاتھ لے جانا۔ روایات میں اکثر اقبال کا لفظ پہلے ذکر کیا گیا ہے ادبار کا بعد میں میسا کہ ذاقبل بمما وادبیر۔ اس تعبیر کا ظاہر یہ چاہتا ہے کہ مسح میں پہلے ہاتھ پیچھے سے آگے کو لائے جائیں پھر آگے سے پیچھے کو چنانچہ بعض سلف اسی کے قائل ہوتے ہیں لیکن حنفیہ اور مجہود فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مسح راس کے وقت پہلے ہاتھ آگے سے پیچھے کو لے جائے جائیں پھر پیچھے سے آگے کو دلیل اس کی یہ ہے ذاقبل بمما وادبیر کی تفسیر حدیث میں موجود ہے۔ بدأ بمقدم راسہ الخ اس بات کی تصریح ہے کہ مسح کا آغاز مقدم راس سے ہوتا تھا۔ اسی لئے جمہور اسی کے قائل ہیں۔

اب قابل عزو جمہور کے لئے دو باتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مفسر مفسر کے خلاف ہے۔ دوسرا یہ کہ جمہور کے نزدیک جو ترتیب فعلی مسنون ہے۔ وہ حدیث میں آنے والی ترتیب ذکر کی کے خلاف ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔

① اقبل بمما وادبیر میں عطف واو کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اور واو ترتیب کو نہیں چاہتی مطلق جمع کے لئے آتی ہے تو اقبل بمما وادبیر یہ کسی ترتیب کو مقتضی نہیں پھر تخالف کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ تخالف تب ہوتا اگر یہ جملہ کسی خاص ترتیب پر دلالت کرتا۔

② بعض نے اقبال وادبار کے معنی اور بیان کئے ہیں۔ اقبال کا معنی ہے آگے سے ہاتھ لے جانا ادبار کا معنی ہے پیچھے سے ہاتھ لے آنا۔ اس صورت میں تفسیر اور مفسر میں بھی مطابقت ہو جاتی ہے اور ترتیب فعلی اور ترتیب ذکر کی میں بھی۔

عن عبد اللہ بن عمرو قال مرجعنا مع رسول اللہ ﷺ
اگر ایڑیوں کی تھوڑی سی جگہ بھی خشک رہ گئی تو آگ کا عذاب ہوگا۔ ویل مصدر ہے بمعنی ہلاکت۔ اس کا فعل مستعمل نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ ویل جہنم کی ایک خاص وادی کا نام ہے۔ ایڑیوں اور بطون اقدام کی تعمیر اس لئے کی ہے کہ انہیں عام طور پر بے احتیاطی ہوتی ہے۔ جب تھوڑی سی جگہ خشک رہنے پر وعید ہے اگر مسح کریں گے پاؤں کا تو پھر سارا پاؤں خشک رہنے کی اور زیادہ وعید ہوگی۔

مسئلہ مسح راس لین

روافض کا مسلک یہ ہے کہ وضو میں خشک پاؤں پر مسح کافی ہے۔ جمہور علما امت متفق ہیں کہ خشک پاؤں کا وضو میں دھونا ضروری ہے۔

روافض کی دلیل۔ | روافض آیت وضو کی قرأت جر سے استدلال کرتے ہیں۔ ارجلکم میں دو قرأتیں ہیں۔ نصب اور جر۔ اگر نصب ہو تو جو حکم پر عطف ہوگا اب غسل کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ جر کی صورت میں رؤس پر عطف ہوگا۔ سر مسح ہے لہذا پاؤں بھی مسح ہوگا۔

جواب۔ | اگر قرأت جر کا وہ مطلب لیا جائے جو روافض نے لیا ہے تو کئی محالات شرعیہ لازم آتے ہیں۔ اس لئے آیت کا وہ معنی نہیں ہو سکتا جو روافض نے لیا ہے وہ محالات یہ ہیں۔

۱۔ قرآن پاک کی ایک ہی آیت کی دو قرأتوں میں تعارض ہوگا۔ قرآن کی دو آیتوں میں تعارض محال ہے۔ ایک ہی آیت کی دو قرأتوں میں تعارض بدرجہ اولیٰ محال ہوگا۔ قرأت نصب سے غسل ثابت ہوتا ہے قرأت جر سے تمہاری تفسیر کے مطابق مسح کا حکم معلوم ہوتا ہے۔

ب۔ احادیث متواترہ میں اور قرآن کی اس آیت میں تعارض لازم آئے گا یہ بھی محال ہے۔ احادیث متواترہ سے ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی ازالہ حدیث کے لئے وضو کیا تو پاؤں کو دھویا ہے ننگے پاؤں پر ایک بار بھی مسح نہیں کیا۔ اگر مسح جائز ہوتا تو کبھی تو بیان جواز کے لئے مسح فرماتے ج۔ اگر قرأت جر کا یہ مطلب لیا جائے تو اجماع امت اور آیت میں تعارض ہوگا۔ اور اجماع آیت کے خلاف نہیں ہو سکتا یہ محال ہے۔

د۔ وہ احادیث صحیحہ جن میں دلیل للاعتاب من النار ان میں اور اس آیت میں تعارض ہوگا۔ آیت سے ثابت ہوگا کہ مسح بھی کافی ہے اور حدیث میں ہے کہ تھوڑی جگہ بھی خشک رہ جائے تو عذاب ہوگا۔

قرأت جر کی توجیہات | قرأت جر کی مندرجہ بالا تفسیر محال ثابت ہوئی تو سوال پیدا ہوگا کہ اس کی صحیح تفسیر کیا ہے؟ اہل السنۃ و الجماعت کی طرف سے

جر والی قرأت کی کئی توجیہات کی گئی ہیں مثلاً

① قرأت جر میں بھی ارجلکم کا عطف وجوہ حکم پر پڑ رہا ہے اس لئے یہ غسل رجليں کے حکم پر ہی دال ہے۔ اور لفظ ہر منصوب پر عطف کی وجہ سے اس پر نصب ہونی چاہیے تھی لیکن اس کے پاس والا لفظ رؤسکم مجبور ہے اس کے پڑوس کی رعایت کرتے ہوئے ارجلکم پر بھی جر آگئی اصطلاح نخاعہ میں اس کو جر للجوار کہا جاتا ہے۔ جر للجوار کلام عرب میں شائع ہے۔ اس توجیہ کے مطابق دونوں قرأتیں غسل رجليں کا حکم دے رہی ہیں۔

② ارجلکم مجبور کا عطف رؤسکم پر ہی ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ رؤس کا بھی مسح کر دو اور ارجل کا بھی۔ مسح کے دو معنی ہیں ایک ہے تر ہاتھ کسی شے پر پھیرنا۔ اور دوسرا معنی ہے غسل خفیف

یعنی ہلکا سا کسی شے کو دھونا یہاں مسحوا سے بطور عموم مجاز کے عام معنی مراد ہے جو تہ باتھ پھیرنے اور غسل خفیف دونوں کو شامل ہے مسحوا کا تعلق رڈ سکم کے ساتھ بھی ہے یہاں مراد تہ باتھ سر پر پھیرنا ہے اور اسی مسحوا کا تعلق ارجلکم کے ساتھ بھی ہے۔ یہاں مسح سے مراد غسل خفیف ہے اس سے بھی یہ حکم نکلا کہ پاؤں کو ہلکا سا دھو لو۔ مسح کا حکم نہ نکلا مسح بمعنی غسل کلام عرب میں آتا ہے کہا جاتا ہے مسح الارض المظری یعنی بارش نے زمین کو دھو ڈالا۔

جر لجوار پڑھ کر یا رؤس پر عطف کر کے غسل خفیف کا حکم دینے میں نکتہ یہ ہے کہ پاؤں کے دھونے میں عام طور پر اسراف مآء ہو جاتا ہے اس تعبیر سے اسراف مآء سے روکنا مقصود ہے کہ یعنی ہلکا سا غسل ہی کافی ہے۔ مبالغہ کی ضرورت نہیں۔ مظنہ اسراف مآء میں اگر غسل خفیف کرنے کا ارادہ کیا جائے گا تو بھی اس کا غسل دیگر اعضاء جیسا ہو جائے گا۔

④ پاؤں کی دو حالتیں ہیں۔ ایک تخفف یعنی موزہ پہننے کی حالت دوسری عدم تخفف یعنی موزہ نہ پہننے کی حالت قرأت لصب میں حالت عدم تخفف کا حکم بتلانا مقصود ہے یعنی جب ننگے پاؤں ہوں تو غسل ضروری ہے۔ قرأت جر سے حالت تخفف کا حکم بتلانا مقصود ہے یعنی جب پاؤں میں مونے پہنے ہوئے ہوں تو رؤس کی طرح مسح کر لینا کافی ہے تو یہ دو قرأتیں دو جدا جدا حالتوں پر محمول ہیں اس لئے تعارض نہیں۔

⑤ امام طحاوی اور ابن حزم وغیرہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ ننگے پاؤں پر مسح کا جواز ابتدائے اسلام میں تھا بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا ہے۔

عن المغيرة بن شعبه ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح بनावيته وعلى العمامة ۴

مسح علی العمامہ کا حکم

امام ابو حنیفہ۔ امام مالک اور امام شافعی اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مسح علی العمامہ پر اکتفا جائز نہیں یعنی فرض کی مقدار بھی سر پر مسح نہ کیا صرف عمامہ پر اکتفا کر لیا تو وضو نہیں ہوگا۔ حنیفہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر فرض کی مقدار سر پر مسح کر لیا جائے اور باقی ہاتھ عمامہ پر پھیر لیا

جائے تو اس صورت میں وضو ہو جائے گا کیونکہ مقدار فرض ادا ہوگئی۔ اس میں جمہور کا اختلاف ہے کہ باقی ہاتھ پگڑی پر پھیرنے کی صورت میں استیعاب کی سنت ادا ہوگی یا نہیں؟ بعض کے نزدیک سنت ادا ہو جائے گی۔ لیکن غنیہ کے نزدیک امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ استیعاب کی سنت ادا نہیں ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ محض پگڑی پر مسح کافی نہیں۔

امام احمد اسحق بن راہویہ اور امام اوزاعی وغیرہ حضرات کے نزدیک عمامہ کے مسح پر اکتفا جائز ہے جو حضرات مسح عمامہ پر اکتفاء جائز سمجھتے ہیں۔ ان کا جواز اکتفاء کی شرائط میں اختلاف ہے۔ مثلاً بعض کے نزدیک مسح علی العمامہ پر اکتفاء تب جائز ہے جبکہ عمامہ طہارت پر پہنا ہو جیسا کہ نخیل میں۔ اور بعض کے نزدیک یہ شرط نہیں یا مثلاً بعض کے نزدیک اکتفاء تب جائز ہے جبکہ عمامہ نے سارے سر کو گھیرا ہو۔ اور بعض کے نزدیک یہ شرط نہیں یا مثلاً بعض توقیت کے قائل ہیں اور بعض نہیں امام احمد وغیرہ حضرات اس حدیث سے تمسک کرتے ہیں کہ عمامہ پر مسح جائز ہے۔ لیکن یہ درست نہیں اس لئے کہ مغیرہ بن شعبہ یہاں صاف بتا رہے ہیں کہ ناصیہ کی مقدار سر پر مسح کر کے عمامہ پر مسح کیا ہے اس صورت میں کسی کا اختلاف نہیں نزاع تو مسح علی العمامہ پر اکتفاء کے جواز میں ہے۔ اور وہ یہاں سے ثابت نہیں۔ حاصل اینکه جو چیز اس حدیث سے ثابت ہے اس میں نزاع نہیں اور جس میں نزاع ہے وہ اس حدیث سے ثابت نہیں اس لئے استدلال محل نزاع میں اس حدیث سے صحیح نہ ہوا۔ البتہ بعض احادیث ایسی ہیں جن میں مسح علی الناصیۃ کا ذکر نہیں صرف مسح علی العمامہ کا ذکر ہے ان سے بظاہر استدلال ہو سکتا ہے۔ لیکن جمہور کی طرف سے ایسی حدیثوں کا جواب یہ ہے کہ اقل تو یہ روایات درجہ صحت تک نہیں پہنچتیں بنا بر تسلیم صحت ان روایتوں کو اسی پر محمول کیا جائے گا کہ مقدار فرض سر پر مسح کر کے عمامہ پر مسح کیا ہوگا۔ مغیرہ بن شعبہ کی یہ حدیث۔ ان روایتوں کے لئے مبستر ہوگی۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف عمامہ کے مسح پر اکتفاء کیا ہے ناصیہ پر مسح نہیں کیا۔ تو اس کو وضو علی الوضوء کی صورت پر محمول کیا جائے گا یعنی پہلے وضو تھا برکت کے لئے دوبارہ وضو کیا اس میں صرف عمامہ پر مسح کیا۔ اس لئے کہ وضو علی الوضوء میں کبھی تخفیف کر لی جاتی ہے۔ اگر سرے سے یہ وضو نہ کیا جاتا تو بھی درست تھا ایک رکن میں تخفیف بہر

لے مثلاً حدیث ثوبان عند ابی داؤد و کذا حدیث انس بن مالک و فیہ فادخل یدہ من تحت العمامۃ مسح معتم
رائہ ولم یقفض العمامہ (سنن ابی داؤد ص ۲۰ باب المسح علی العمامۃ)

اولیٰ درست ہونی چاہیے۔

اس توجیہ پر جمہور اس لئے مجبور ہوئے کہ مسر کا مسح کتاب اللہ کی نص قطعی سے ثابت ہے اور کتاب اللہ کے مفہوم پر کسی متواتر دلیل سے تو زیادتی ہو سکتی ہے خبر واحد سے نہیں کتاب اللہ کہتی ہے سر پر مسح کر دو اب مسر کے قائم مقام علامہ کو قرار دینا یہ بھی جائز ہو سکتا ہے جب کہ حدیث متواتر یا مشہور سے ثابت ہو اول تو صرف پگڑی پر مسح ثابت نہیں اور اگر ثبوت مان لیں اور حدیث صحیح مانیں تو بھی زیادہ سے زیادہ خبر واحد کا درجہ ہوگا۔ اور خبر واحد سے زیادہ علی الکتاب جائز نہیں اس لئے جمہور محض پگڑی پر مسح کو کافی نہیں سمجھتے۔

عن سعید بن زید لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ۴۹
حکم التسمیۃ فی الوضوء۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ وضوء کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا مستحسن ہے لیکن اس کی حقیقت میں اختلاف ہوا ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام مالک اور جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تسمیہ وضو میں سنت ہے۔ اگر تسمیہ گئی تو وضوء ہو جائے گا۔ داؤد ظاہری اور اسحاق بن راہویہ کے ہاں تسمیہ عند الوضوء واجب ہے۔ امام احمد کے دو قول ہیں۔ اشر قول یہ ہے کہ سنت ہے واجب نہیں ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ واجب ہے۔

امام اسحاق کے مسک کی وضاحت یہ ہے کہ تسمیہ اگر بھول کر چھوٹ گئی یا تاویل سے چھوڑ دی تو وضوء ہو جائے گا۔ تاویل کا مطلب یہ ہے کہ کسی کا نظریہ یہ ہو کہ تسمیہ واجب نہیں ہے۔

قائلین وجوب کی دلیل

جو حضرات وضوء کے وقت تسمیہ کو واجب کہتے ہیں ان کی دلیل زیر بحث حدیث ہے لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ذکر اسم اللہ سے مراد بسم اللہ پڑھنا ہے معلوم ہوا جو شخص وضوء سے پہلے بسم اللہ نہ پڑھے اس کا وضوء نہیں ہوتا۔

جوابات ① یہ حدیث درجہ صحت تک نہیں پہنچتی۔ خود امام احمد کا ارشاد امام ترمذی نے نقل فرمایا ہے لا اعلم فی هذا الباب حدیثاً لہ اسناد جید۔

② وجوب تسمیہ کا قول کریں تو خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی۔ قرآن میں چار واجبات ہیں۔ بسم اللہ ان میں سے نہیں۔

③ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کو بہت سے صحابہ نقل فرماتے ہیں۔ وہ وضو میں بسم اللہ کو ذکر نہیں کرتے۔ اگر یہ واجبات کے قبیل سے ہوتی تو کوئی صحابی اس کو دھچھوڑتے۔

④ یہی تھی اور دارقطنی کی حدیث۔ منیٰ تو وضو ذکر اسم اللہ فانہ یطہر جسدہ کلمہ ومن تووضاً ولم یذکر اسم اللہ لم یطہر الاموضع الوضوء۔ اس سے معلوم ہوا کہ تسمیہ کے بغیر موضع الوضو پاک ہو گیا۔ صاحب مشکوٰۃ نے اسی باب کے آخر میں اس حدیث کو بحوالہ دارقطنی نقل کیا ہے۔

عن عثمان رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخلل لحیتہ طگ وضو میں ڈاڑھی کے متعلق دو مسئلوں کا بیان کرنا یہاں ضروری ہے۔
① تخلیل لحیہ کا حکم۔ | لے امام شافعی، امام احمد اور اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ ڈاڑھی کا خلال سنت ہے۔ امام مالک سے روایات مختلف ہیں۔

① تخلیل لحیہ مندوب ہے۔ ② جب تر ہے۔ ③ بعض روایات میں کثہ اور خفیفہ کا فرق ہے۔ خفیفہ کا مسلک۔ امام ابو یوسف سنت سمجھتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک آداب وضو میں سے ہے۔ ادب کا درجہ مستحب سے بھی نیچے ہوتا ہے۔ مفتی بہ اور ابن حجر ہمارے ہاں سنت ہونا ہے۔ قدر مشترک یہ ہے کہ ڈاڑھی کا خلال سب کے ہاں مستحسن ہے اور زیر بحث حدیث سب کے مسلک پر منطبق ہو سکتی ہے۔ اس میں صرف اتنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خلال فرمایا ہے۔ باقی حیثیت کیا ہے اس کی تصریح حدیث میں نہیں ہے۔ حیثیت کی تعیین ائمہ مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد سے کی ہے۔

② ڈاڑھی کا حکم۔ | وضو میں ڈاڑھی کا حکم کیا ہے۔ دھونا ہے یا مسح کرنا ہے اس میں صرف فقہ حنفی کا مسلک ہی بیان کیا جائے گا۔ ڈاڑھی کی دو قسمیں ہیں۔

① لحیہ خفیفہ۔ بال اتنے ہلکے ہوں کہ اس میں سے کھال نظر آرہی ہو۔ ② لحیہ کشیفہ۔ ایسی گنجان ہو کہ اس میں سے کھال نظر نہ آتی ہو۔ لحیہ خفیفہ کا حکم یہ ہے کہ کھال تک پانی پہچانا ضروری ہے۔ لحیہ کشیفہ کا حکم

یہ ہے کہ اس کے اندر نیچے کھال تک پانی پہنچانا ضروری تو نہیں ہے۔ ڈاڑھی کے بالوں کا کیا حکم ہے؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ لحيہ کشیفہ کے دو حصے ہیں۔ ایک وہ جو چہرے کے دائرہ سے نیچے ٹٹک رہا ہے اس کو لحيہ مسترسل کہتے ہیں۔ ایک وہ حصہ جو دائرہ سے نہیں ٹٹک رہا ہے۔ اس کو لحيہ غیر مسترسل کہتے ہیں۔

اس بات پر مشائخ حنفیہ کا اتفاق ہے کہ لحيہ مسترسل کا نہ غسل ضروری ہے نہ مسح ضروری ہے۔ البتہ خلال سنت یا مستحب لحيہ غیر مسترسل کے حکم میں اخات کی آٹھ روایات ہیں:

- ① وجوب مسح الکمل ② وجوب مسح الثلث ③ وجوب مسح الربیع ④ وجوب مسح ما یلاقی البشرۃ
- ⑤ وجوب غسل الثلث ⑥ وجوب غسل الربیع ⑦ عدم وجوب الغسل وال مسح یہ سات روایات مرجوع عنہا ہیں غیر مفتی بہا ہیں۔ مرجوع الیہ اور مفتی بہ روایت آٹھویں ہے۔ ⑧ وجوب غسل الکمل۔ یہ تفصیل البحر الرائق سے ماخوذ ہے۔ ”صاحب البحر“ نے اس بات پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ بہت سے اصحاب متون بھی مرجوع الیہ روایت کو چھوڑ کر مرجوع عنہ کو ذکر دیا ہے۔

عن ابی حنیفۃ قال س آیت علیاً توضعاً الخ ص ۴۶

اس حدیث میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے وضو کرنے کے بعد وضو سے بچا ہوا پانی کھڑے ہو کر پیا ہے۔ جن روایات میں کھڑے ہو کر پانی پینے سے نہی ہے وہ کراہت تنزیہی پر محمول ہے۔ لیکن آب زمزم اور وضو سے نیچے ہوئے پانی کے کھڑے ہو کر پینے میں کراہت تنزیہی بھی نہیں ہے بلکہ مباح ہے۔ مشہور یہ ہے کہ ان دو پانیوں کا کھڑے ہو کر پینا مستحب ہے ممکن ہے بعض مشائخ کا یہ قول ہو لیکن علامہ شامی کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ کھڑے ہو کر پینا جائز ہے مستحب نہیں۔

عن ابی امامۃ ذکر وضو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص ۴۷

وضو میں کانوں کا حکم

وضو میں کانوں کا کیا حکم ہے؟ دھونا ہے یا مسح کرنا؟ اگر مسح ہے تو اس کی کیا کیفیت ہے؟

اس میں اختلاف ہوا ہے۔

زہری مسک یہ ہے کہ سارے کانوں کو دھونا چاہیے چہرے کے دھونے کے وقت عامر ضعی کے نزدیک ما اقبل من الاذنین کو چہرے کے ساتھ دھونا ہے اور ما ادبر من الاذنین کا مسح ہوگا سر کے مسح کے ساتھ۔ اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ پورے کان کا مسح کرنا چاہیے لیکن ما اقبل کا مسح چہرے کے وقت ہوگا اور ما ادبر کا مسح سر کے مسح کے ساتھ ہوگا۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کے ہاں کانوں کا مسح کرنا اور سر کے مسح کے ساتھ کرنا ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ کانوں کے مسح کے لئے مار جدید لینا چاہیے یا نہیں؟

اس میں نقل مذاہب میں بھی اختلاف ہے۔ ۱۔ بعض کتابوں میں یوں اختلاف نقل کیا ہے حنفیہ کے نزدیک مار جدید نہ لیا جائے۔ سروالا پانی کافی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں مار جدید لینا چاہیے۔ ۲۔ بعض نے یوں نقل کیا ہے شافعیہ کے ہاں مار جدید لیا جائے۔ باقی ائمہ ثلاثہ کے ہاں نہ لیا جائے۔ ۳۔ بعض نے یوں نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے ہاں مار جدید نہ لیا جائے۔ امام احمد و شافعی کے ہاں لیا جائے۔ ۴۔ حضرت شیخ الحدیث سہارنپوریؒ نے اوجز المسالک میں حوالہ جات دیکر ترجیح اس بات کو دی ہے کہ امام احمد اور امام ابو حنیفہ ایک طرف ہیں اور امام مالک اور شافعی دوسری طرف۔

دلیل حنفیہ | حدیث ابی امامتہ حنفیہ کی دلیل ہے اس میں حکم شریعت بتانا ہے کہ کانوں کا حکم وہی ہے جو سر کے حصوں کا ہے جیسے سر کے بعض حصوں کے لئے مار جدید نہیں لیا جاتا تو کانوں کے لئے بھی نہیں لیا جائے گا حنفیہ کی اس دلیل پر کچھ اعتراضات کئے گئے ہیں جن کو یہاں مع جواب نقل کیا جاتا ہے۔ ① حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس میں بیان حکم شریعت نہیں فرمانا چاہتے بلکہ بیان خلقت مقصود ہے۔ **جواب** ۱۔ حضور شائع ہیں خلقت بیان کرنا آپ کا موضوع نہیں حکم شریعت بیان کرنا آپ کا مقصد ہے۔ نمبر ۲۔ بیان خلقت ایسی جگہ ہوتا ہے جہاں خفاء ہو اور کانوں کی خلقت سر سے ہونا یہ تو امر محسوس و مشاہد ہے اس کے بیان کی ضرورت نہیں۔

② اگر مان لیں کہ بیان حکم مقصود ہے لیکن یہ نہیں بتانا چاہتے ہیں کہ ایک ہی پانی کافی ہے بلکہ بتانا یہ چاہتے ہیں کہ جیسے سر کا مسح ہے ایسے ہی کانوں کا بھی مسح ہوگا۔

جواب ۱۔ حدیث کے الفاظ تمہارا سا مجھ میں دیتے۔ اگر یہ بات کہنی ہوتی کہ کانوں کا مسح کر دو تو یوں کہنا چاہیے تھا۔ الاذنان مثل الرأس۔ اگر دو عضو حکم میں ایک دوسرے کے مشرک ہوں

تو ایک کو دوسرے کا مثل تو کہہ سکتے ہیں لیکن جزو نہیں کہہ سکتے ہیں۔ پاؤں اور چہرہ مکمل غسل میں شریک ہیں۔
انگوٹھ مثل البخلین تو کہہ سکتے ہیں۔ الوجه من الرجلین نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ من جزئیت
بتانے کے لئے ہوتا ہے۔

③ یہ جملہ مرفوع نہیں ہے۔ حماد کہتے ہیں کہ لا ادری ہذا من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم
ادمن قول ابی امامۃ۔

جواب۔ یہ جملہ حضرت ابو امامہ کے علاوہ اور بھی بہت سے صحابہ کی حدیث میں آ رہا ہے اور
اس کو مرفوع کر کے پیش کیا ہے۔ حافظ جمال الدین زلیعی نے نصب الراية میں اس حدیث کی تخریج کی
ہے۔ الاذان من الرأس والے قول کو آٹھ صحابہ کی روایت سے نقل کیا ہے۔ ۱۔ حضرت ابو امامہ
۲۔ عبد اللہ بن زید ۳۔ ابن عباس ۴۔ ابو ہریرہ ۵۔ انس ۶۔ ابو موسیٰ الاشعری ۷۔ ابن عمر
۸۔ عائشہ۔ ان آٹھ صحابہ کی حدیثوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول الاذان من الرأس نقل
کیا گیا ہے۔ ان سب حدیثوں میں سے سب سے زیادہ اصح عبد اللہ بن زید کی حدیث ہے۔ حافظ زلیعی نے
چار صحابہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فعلی حدیث بھی نقل کی ہے۔ جو اس قولی حدیث کی مؤید
ہے۔ ان سے حضرت کا فعل ثابت ہوتا ہے کہ کانوں کے مسح کے لئے نیا پانی نہیں لیا تھا وہ
چار حدیثیں یہ ہیں۔

۱۔ حدیث ابن عباس ۲۔ حدیث زید بن ثابت معوذ ۳۔ حدیث صہابی ۴۔ حدیث علی
اس لئے اتنی احادیث سے ثبوت مل جانے کے بعد رفع میں تردد نہ ہونا چاہیئے۔

عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرقۃ
ینشف بہا اعضاءہ بعد الوضوء۔

وضوء کے بعد استعمال منديل کا حکم | وضوء کرنے کے بعد اعضاء کو خشک کرنے
کے لئے رد مال وغیرہ کو استعمال کرنا اس کا
کیا حکم ہے۔ صاحب المنیہ نے استعمال المنديل بعد الوضوء کو مستحب قرار دیا ہے۔ صاحب درمختار نے اسے

۱۔ نصب الراية ص ۱۸ تا ص ۲۱ ج ۱

۲۔ رد المحتار ص ۹۶ ج ۱

۳۔ ص ۹۶ ج ۱ علی ہامش رد المحتار

آداب میں سے شمار کیا ہے۔ قاضی خان نے اسے مباح قرار دیا ہے۔ رسول اللہ صلی علیہ وسلم سے وضو کے بعد کپڑے سے اعضار صاف کرنا ثابت ہے لیکن اس پر آپ نے مواظبت نہیں فرمائی کبھی استعمال کیا اور کبھی ترک کیا۔ قائلین استحباب تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس خرقہ استعمال کرنے کے فعل کو استحباب پر محمول کرتے ہیں اور جہاں آپ نے ترک کیا۔ وہ بیان جواز کے لئے کیا۔ یا کسی عذر کی وجہ سے ترک کیا۔

معتمد علیہ قول فقہ حنفی میں یہ ہے کہ استعمال مندیل بعد الوضوء مباح ہے۔ یعنی نہ مستحب ہے نہ مکروہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خرقہ استعمال فرمانا بیان جواز کے لئے ہے۔ امام نوویؒ نے اس مسئلہ میں شافعیہ کے پانچ وجوہ لکھے ہیں۔

- ۱۔ ترک مندیل مستحب ہے اور یہی شافعیہ کے ہاں اشرہ ہے۔ ۲۔ استعمال مندیل مکروہ ہے
- ۳۔ استعمال مندیل مباح ہے۔ ۴۔ استعمال مندیل مستحب ہے۔ ۵۔ استعمال مندیل گرمیوں میں مکروہ ہے۔ سردیوں میں مباح ہے۔ کراہت کے قائلین کراہت کی کئی وجہیں پیش کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ جس پانی سے وضو کیا جاتا ہے۔ وہ میزراں میں تلے گا۔ حشرات میں شمار ہوگا اس لئے اس کو بدن پر باقی رہنے دینا چاہیے لیکن یہ وجہ معقول نہیں۔ اس لئے کہ رومال سے صاف کر لینا تو لے جانے کے منافی نہیں ہمال میں آکر بھی خشک ہو جائے گا۔ بدن پر رہنے کی صورت میں بھی خشک ہو جائے گا اس لئے صحیح بات یا تو استعمال مندیل کا استحباب ہے یا اباحث ہے قائلین کراہت صحیح بخاری کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ غسل کے بعد آپ کو تولیہ پیش کیا گیا تو آپ نے قبول نہیں فرمایا۔ لیکن اس سے کراہت پر استدلال درست نہیں اس لئے کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ کراہت ہی کی وجہ سے آپ نے تولیہ قبول نہ فرمایا ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس کے بغیر ہونے کا احتمال ہو اس لئے رد فرمادیا ہو یا گرمیوں کا موسم ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم جسم کو ترک رکھنا چاہتے ہوں۔

باب الغسل

عن ابی ہریرۃؓ..... انما الماء من السماء مۃ

انما الماء من السماء میں پہلے مار سے غسل کا پانی مراد اور دوسرے مار سے مراد منیٰ ہے اور انما کلمہ حصر ہے مطلب حدیث کا یہ ہوا کہ انما وجوب استعمال الماء بالمسنی یعنی پانی کو استعمال کر کے غسل کرنا اسی وقت واجب ہوتا ہے جبکہ انزال منیٰ ہوا ہو۔ بدون انزال غسل واجب نہیں۔ اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ جماع میں دخول ذکر ہو گیا۔ اور انزال منیٰ نہیں ہوا تو غسل واجب نہیں کیونکہ حدیث میں حصر کے ساتھ کہہ دیا گیا ہے کہ غسل سے ہی غسل واجب ہوتا ہے

اس مسئلہ میں پہلے صحابہؓ کا اختلاف ہوا تھا۔ بعض حضرات یہ فرماتے تھے کہ جماع کے وقت دخول حشفہ ہو جائے۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو تو غسل واجب ہے۔ اس کی دلیلیں بہت سی حدیثیں ہیں مثلاً حدیث ابی ہریرۃؓ اذا جلس احدکم بین شعبی الاربع ثم جمدھا فقد وجب الغسل وان لم ينزل۔ متفق علیہ۔ ثم جمدھا کا معنی ہے جامعا اس میں تصریح ہے کہ بدون انزال منیٰ بھی جماع سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔

اسی طرح سے حدیث عائشہؓ میں ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا جاؤا الختان الختان فقد وجب الغسل فختان ختنہ کی جگہ کو کہتے ہیں۔ پہلے ختان سے مراد مرد کے ختنے کی جگہ ہے اور دوسرے سے عورت کے ختنے کی جگہ مراد ہے۔ حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جب مرد کا موضع الختنہ عورت کے موضع الختنہ سے آگے گزر جائے۔ تو غسل واجب ہو جاتا ہے۔ تجاؤا الختان من الختان یہ کنایہ بتلے دخول حشفہ سے اسی طرح سے دیگر روایتوں میں التقاء الختائین کا لفظ آ رہا ہے۔ یعنی جب التقاء ختائین ہو جائے۔ تو غسل واجب ہے۔ التقاء ختائین بھی کنایہ ہے دخول حشفہ سے۔ غرضیکہ روایت صحیحہ کثیرہ اس بات پر دلالت دیتی ہے کہ دخول حشفہ موجب غسل ہے اگرچہ انزال منیٰ نہ ہو بعض صحابہؓ فرماتے تھے کہ جب تک انزال منیٰ نہ ہو محض دخول حشفہ ذکر سے غسل واجب نہیں ہوتا ان کی دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث انما الماء من السماء تھی جس کی تقریر یہ ہو چکی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دربار میں یہ اختلاف پیش ہوا صحابہؓ سے مشاورت ہوئی۔ انواج مطہرات سے اس مسئلہ کی تحقیق کی گئی انہوں نے وجوب غسل کی حدیث سنائی اس کے بعد سب صحابہؓ کا اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ دخول حشفہ ذکر فی الفرج خواہ انزال ہو یا نہ ہو موجب غسل ہے حضرت عمرؓ نے اس کے بعد اس مسئلہ میں اختلاف

سے ممانعت کر دی۔ صحابہ کے اتفاق کے بعد ائمہ اربعہ اور فقہار اہل سنت کا اس پر اجماع رہا ہے کہ اس صورت میں غسل واجب ہے داؤد ظاہری کے علاوہ اور کسی نے اس میں اختلاف نہیں کیا.....

حدیث انما الساء من الساء بظاہر اجماع کے بھی خلاف ہے اور حدیث ابی ہریرہ اور حدیث عائشہ اور دوسری ان حدیثوں کے بھی خلاف ہے جن میں بدون انزال بھی وجوب غسل کا حکم معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے اس میں تاویل کرنے کی ضرورت ہے۔ دو تاویلیں مشہور ہیں اور دونوں بھی السنۃ نے نقل فرمائیں۔

۱۔ بھی السنۃ فرماتے ہیں کہ ہذا منسوخ یعنی یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا پھر منسوخ ہو گیا اب یہ حکم ہے کہ دخول حشفہ کے ساتھ منی نکلنے کے بغیر بھی غسل واجب ہے۔ فصل ثالث کی پہلی حدیث میں اس نسخ کی تصریح ہے۔

وہ حدیث یہ ہے عن ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال انما كان الساء من الساء رخصة في اهل الاسلام شرعها عنما يعني انما الساء من الساء سے اس صورت میں جو عدم وجوب غسل کا حکم سمجھیں آتا ہے یہ شروع شروع اسلام میں رخصت تھی بعد میں اس رخصت سے روک دیا گیا۔ پھر وہی حکم ہو گیا جو دوسری حدیثوں میں ہے۔ کہ غیبت حشفہ سے غسل واجب ہو جائے گا اگرچہ انزال نہ ہوا ہو۔

۲۔ ترمذی میں حضرت عبداللہ بن عباس کا قول ہے کہ انما الساء من الساء في الاحتلام یعنی حدیث انما الساء من الساء احتلام کی صورت پر محمول ہے جماع کی صورت میں یہ حکم نہیں۔ جماع کی صورت میں وہی حکم ہے جو دیگر احادیث سے سمجھ میں آتا ہے کہ دخول حشفہ سے غسل واجب ہے یہ حکم احتلام اور خواب کی صورت میں ہے۔ نرسند میں اپنے آپ کو ہمبستری کرتے دیکھا تو غسل اسی صورت میں واجب ہو گا جبکہ منی نکلی ہو۔ اگر خواب تو یاد ہے لیکن منی نہیں نکلی تو غسل واجب نہیں۔ اور احتلام کے بارے میں اب بھی یہ حکم ہے۔ اس کو منسوخ ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔

عن عائشة..... كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اغتسل من الجنابة الزمّ ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ”یتوضأ کبھدینا کافی تھا“ کما یتوضأ للصلاة کہنے میں کیا نکتہ ہے؟ اس میں دو نکتے ہو سکتے ہیں۔

۱۔ یہ بتانا مقصود ہے کہ غسل کے مشروع میں وضو کرتے ہوئے سر کا مسح بھی کرتے تھے۔ یہ بتانے کی

کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ یہ اشتباہ ہو سکتا تھا کہ جب بعد میں سر دھو لیا جائے گا۔ تو مسح کی کیا ضرورت ہے

۲۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ جس طرح نماز کے لئے وضو میں پاؤں بھی دھوئے جاتے ہیں اسی طرح غسل سے

پہلے وضو کرتے ہوئے بھی پاؤں ساتھ ہی دھویا کرتے تھے۔

عسل کا مسنون طریقہ تو حدیث کے ترجمہ سے واضح ہے، البتہ ایک اس کی وضاحت کی ضرورت ہے۔ حضرت عائشہ کی اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غسل سے پہلے وضو کے ساتھ ہی پاؤں دھویا کرتے تھے۔ حضرت میمونہ کی روایت (جو حدیث دیر بحث کے بعد مذکور ہے) میں ہے کہ شدتھی فغسل قدمیه یعنی غسل کے بعد غسل والی جگہ سے ہٹ کر پاؤں دھوئے۔ دونوں روایتوں میں بظاہر تعارض ہے۔ یہاں دو چیزوں کی وضاحت کی ضرورت ہے۔ ایک دونوں روایتوں میں تطبیق دوسرے مسئلہ کی وضاحت کہ غسل میں پاؤں کب دھونے چاہئیں۔ روایتوں میں تطبیق تو بالکل آسان ہے کہ کبھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل سے پہلے وضو کے ساتھ پاؤں دھو لیتے اور کبھی بعد میں۔

غسل میں پاؤں کب دھونے چاہئیں۔ اس میں مشائخ حنفیہ کی تین راہیں ہیں۔

- ۱۔ مطلقاً غسل کے بعد دھونے چاہئیں۔ اکثر مشائخ حنفیہ نے اسی کو پسند کیا ہے۔
- ۲۔ غسل سے پہلے وضو کے ساتھ دھوئے۔ اکثر شافعیہ نے اس کو ترجیح دی ہے۔
- ۳۔ اگر غسل کی جگہ میں پانی ٹھہر رہا ہو اور تلوث قدیم کا خطرہ ہو تو بعد میں دھونے چاہئیں۔ دگر نہ وضو کے ساتھ۔ صاحب ہدایہ وغیرہ نے اسی تفصیل کو اختیار کیا ہے۔

عن انس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالماء ويغتسل بالصاع الى خمسة اصداد صاعاً۔ اس حدیث اور دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مٹر پانی سے وضو اور ایک صاع سے غسل فرمایا کرتے تھے۔ اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس باب میں توقیت اور تحدید نہیں یعنی یہ ضروری نہیں کہ وضو ایک مٹر ہی سے کیا جائے اور غسل ایک صاع ہی سے کیا جائے۔ بلکہ ضابطہ یہ ہے کہ اسراف اور تقتیر سے بچتے ہوئے جتنے پانی کی ضرورت ہو استعمال کر لیا جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عموماً حدیث میں ذکر کردہ مقدار پر کفایت فرمایا کرتے تھے۔

ایک صاع چار مٹر کا ہوتا ہے اور ایک مٹر امام ابو حنیفہ امام محمد اور اکثر فقہاء عراق کے نزدیک دو رطل کا ہوتا ہے اس لحاظ سے ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔

الفصل الثانی

عن عائشة قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يجد البلبل الم م۳۴

اس حدیث میں دو سوالوں کا جواب مذکور ہے۔ سوال اول یہ ہے کہ کوئی شخص سونے کے بعد اپنے بستر یا ران یا کپڑے پر تری دیکھتا ہے لیکن اس کو کوئی خواب یا احتلام یا دہنیں یہ شخص غسل کرے یا نہیں؟ اس کا جواب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا یَغْتَسِلُ یعنی اس کو غسل کرنا چاہیے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ ایک شخص کو خواب اور احتلام یا دہنیں لیکن جب بیدار ہوتا ہے۔ تو کوئی تری نظر نہیں آتی۔ اس کے بارہ میں غسل کا کیا حکم ہے۔ اس کا جواب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا کہ لَا غُسْلَ عَلَيْهِ اس پر غسل ضروری نہیں ہے۔

جب کوئی شخص خواب دیکھتا ہے اور اسے اپنا احتلام یا دہنیں لیکن اس کی ران وغیرہ پر کوئی تری نظر نہیں آتی تو سب آئمہ کا اتفاق ہے کہ غسل ضروری نہیں حدیث کا ظاہر بھی یہی ہے۔ اس میں کسی معتد بہ شخصیت کا اختلاف نہیں ہے۔ پہلی صورت کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے احتیاط غسل کر لینے میں ہی ہے۔ صورتوں کی تفصیلات اور احکام شامی وغیرہ مطولات فقہ میں ملاحظہ فرمائیں۔ اختصاراً اسے ترک کیا گیا ہے۔

وعنها قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يغسل رأسه بالخطمي وهو جنب يجتزئ بذلك م۳۵

یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پانی میں خطمی ملا کر غسل کے وقت سر دھویا کرتے تھے۔ اس سے میل پگیل اچھی طرح اتر جاتی ہے۔ اس حدیث سے ایک مسئلہ میں حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ اگر کوئی پاک چیز پانی میں مل جائے اور اس کا اثر پانی میں آجائے اور اس کو کھانے کی نیت سے پکایا نہ گیا ہو تو اس پانی سے وضو یا غسل جائز ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک ایسے پانی سے وضو یا غسل جائز ہے۔ شافعیہ کے ہاں جائز نہیں۔

اس حدیث سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ حدیث کے یہاں ذکر کردہ الفاظ نے ہر قسم کی تاویل رد کر دی ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بعد میں دوسرا صاف پانی بہا لیتے ہوں اس لئے کہ حدیث کے لفظ ہیں ”يجتزئ بذلك ولا يصب عليه الماء“ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ خطمی والا پانی جنابت کے علاوہ کسی غسل مسنون میں استعمال کرتے ہوں گے اس لئے کہ حدیث میں ”وهو جنب“ کی تصریح ہے۔

باب مخالطۃ الجنب وما یباح له۔

عن ابی ہریرۃ قال لقینی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا جنب فَاُغْذِیْدِی الْوُضْؤَ
اس حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ان المؤمن لا یجس“ اس کا
مطلب یہ ہے کہ مومن اگرچہ ناپاک ہوتا ہے لیکن اس کی ناپاکی ایسی نہیں ہوتی جو مباحست، منہا نحت اور مکالمت
وغیرہ سے مانع ہو۔

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کسی کے متعلق کسی بدگمانی کا خدشہ ہو تو متعلقہ شخص سے بات پوچھ
لینی چاہیے اور دوسرے شخص کو بھی صاف بات بتا دینی چاہیے۔ جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ہریرہ سے
پوچھ لیا کہ تم کھسک کر کہاں چلے گئے تھے اور حضرت ابو ہریرہ نے بھی اصل بات بتا دی۔ اخفاء نہیں کیا۔

عن ابن عمر قال ذکر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان
تصیبة الجنابة من اللیل

رات کو اگر جنابت لاحق ہو جائے تو فوراً غسل کرنا ضروری نہیں۔ البتہ مستحب یہ ہے کہ استنجار
اور وضو کر لے۔ استنجار اور وضو کا امر استحبانی ہے۔ وضو کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے جنابت کے اثر
میں تخفیف ہو جاتی ہے۔

عن انس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یطوف علی نسائه بغسل واحد

یعنی بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی رات میں تمام بیویوں سے جماعت
کی اور آخر میں ایک مرتبہ غسل فرمایا۔ ہر جماعت کے بعد الگ الگ غسل نہیں فرمایا۔ اس طرح آپ نے بیان جواز
کے لئے کیا ہے۔ بعض مرتبہ آپ نے ہر جماعت کے بعد الگ الگ غسل فرمایا ہے۔ یہ طریقہ آپ نے بیان
فضیلت کے لئے اختیار فرمایا ہے چنانچہ دوسری قسم کی روایت کے آخر میں آپ کا یہ ارشاد مذکور ہے ”هذا
انکى دالھیب والھمبر“ یہ حدیث اس باب کی فضل ثالث میں بحوالہ احمد، ابوداؤد موجود ہے۔

اگر کسی شخص کی ایک سے زیادہ بیویاں ہوں تو اس پر قسم واجب ہے یعنی ہر بیوی کی باری
مقرر کر کے اس کی پابندی ضروری ہے اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک

اشکال

ہی رات سب بیویوں کے پاس گئے۔ یہ بظاہر اصول قسم کے خلاف ہے۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قسم واجب بھی ہے یا نہیں بعض
حضرات کی رائے یہ ہے کہ آپ پر قسم واجب نہیں یہ آپ کی خصوصیت ہے اس رائے کی کمی و

جواب

کوئی اشکال نہیں۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ آپ پر بھی قسم واجب ہے اس رائے کی مطابقت اشکال ہوگا اس کے جواب کی ضرورت ہے۔ اس اشکال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

- ۱۔ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے باری والی بیوی سے اجازت لے لی ہو۔
- ۲۔ حضر میں بھی سب کی باریوں کے ایک دو ختم ہو جانے کے بعد ایک رات مشترک ہو سکتی ہے۔
- ۳۔ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ حجۃ الوداع کے موقعہ کا ہے۔ جب مرد و عورت دونوں نے حرام باندھنا ہو تو مرد و عورت دونوں کے لئے مستحب ہے کہ احرام باندھنے سے پہلے جماعت کر لیں۔ یہ سفر تھا۔ سفر میں ویسے ہی قسم واجب نہیں اور یہاں تمام ازدواجِ مطہرات کا مستحب پورا کرنا تھا اس لئے طوافِ علی النصار فرمایا ایسے ہی طوافِ افاغہ کے بعد بھی وظیفہ زوجیت پورے کرنے چاہئیں اس لئے طوافِ افاغہ کے بعد آپ تمام بیویوں کے پاس گئے۔ گویا آپ نے طوافِ علی النصار دو مرتبہ فرمایا ایک مرتبہ ایک ہی غسل سے اور ایک مرتبہ الگ الگ غسل سے۔

فائدہ | ایک ہی رات میں تمام ازدواجِ مطہرات کے پاس جانا کوئی مستبعد یا محال نہیں ہے بلکہ عین ممکن ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو چالیس جنتی مردوں کی طاقت دی گئی تھی اس قوت کے ہوتے ہوئے اس واقعہ میں کوئی استبعاد نہیں ہے اس بات سے ملحدین کے ایک اور اشکال کا جواب بھی ہو گیا مخالفین اسلام کی طرف سے بعض اوقات یہ غلط پروپیگنڈا کیا جاتا ہے کہ رسول اسلام (نعموذا اللہ) شہوت پرست تھے اسی لئے تو انہوں نے عام امتوں کو بیک وقت چار سے زیادہ بیویاں رکھنے کی اجازت نہیں دی۔ اور خود ان کے نکاح میں بیک وقت نو تک بیویاں رہی ہیں۔ اس اعتراض کے بہت سے تشفی بخش اور مسکت جواب دیئے گئے ہیں۔

ایک جواب یہ بھی ہے کہ آپ کی طاقت چالیس جنتی مردوں کے برابر تھی۔ اور ایک جنتی کی طاقت دنیا کے عام سٹوائیوں کے برابر ہو گئی۔ اس طرح آپ کی قوت چار ہزار عام انسانوں کے برابر ہوتی ہے اگر ایک عام مرد کو ایک وقت میں چار بیویوں کی اجازت ہے۔ تو نبی کو سولہ ہزار بیویوں کی اجازت ہونی چاہیے پھر نو بیویوں میں کیا اشکال رہا۔ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازدواجی زندگی پر غور کیا جائے تو اس میں شہوت پرستی کی بوتک نہیں ملتی بلکہ پوری زندگی سربلایا تقدس ہی تقدس نظر آتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پچیس سال کی عمر میں پہلی شادی کی اس وقت آپ اپنے حسن و جمال۔ بے پناہ صلاحیتوں اور

۱۔ معارف السنن بحوالہ "الحلیۃ" للابی نعیم ص ۶۱ ج ۱

۲۔ معارف السنن بحوالہ احمد، نسائی، حاکم، ترمذی، ص ۴۶ ج ۱

صداقت و امانت جیسے اخلاق کی وجہ سے عرب میں مشہور تھے جس کی وجہ سے آپ کو نکاح کے لئے بڑی بڑی حسینہ و جمیلہ نوجوان لڑکیوں کے رشتے مل سکتے تھے، لیکن آپ نے محض ان چیزوں کو شرمع ہی سے کبھی میلہ انتخاب نہیں بنایا بلکہ آپ نے پچیس سال کی عمر میں ایک چالیس سالہ خاتون سے نکاح کیا جو دو خاوندوں سے بیوہ تھیں۔ اپنی قوت و شباب کا زمانہ اپنی کے ساتھ گزرا تقریباً پچاس سال کی عمر تک کوئی اور شادی نہیں کی اور نہ ہی اس دوران کوئی ناخوشگوار واقعہ پیش آیا جس پر کوئی مخالف انگلی بھی اٹھا سکے۔ آپ کی تعداد ازواج کا دور اس وقت شرمع ہوتا ہے جبکہ زمانہ شباب گزر کر کہولت کا زمانہ شرمع ہو جاتا ہے اور اب بھی جن سے نکاح کیا حضرت عائشہ کے علاوہ سب بیوہ تھیں جس شخص نے قوت شباب کا زمانہ ایک بیوہ کے ساتھ گزار دیا اور نکاح کے لئے اکثر بیوہ عورتوں ہی کو ترجیح دی

کیا ایسی شخصیت کے بارہ میں (نعوذ باللہ) شہوت پرستی جیسے الزام سر اسمر بے انصافی نہیں! آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازدواجی زندگی کی تاریخ واضح شہادت دے رہی ہے کہ آپ نے اتنی عورتوں سے نکاح انسانی اعراض کے لئے نہیں کیا تھا بلکہ اس میں بہت سے دینی مقاصد پیش نظر تھے مثلاً یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انسانی زندگی کے ہر شعبہ میں ہدایات دینے کے لئے مبعوث فرمائے گئے ہیں۔ آپ کا ہر قول و فعل پوری انسانیت کے لئے نمونہ ہدایت ہے۔ انسانی زندگی دو اہم شعبوں پر منقسم ہے۔ ایک باہر کی زندگی ایک خانگی زندگی۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیر و فی زندگی کے متعلق اقوال و افعال یاد کر کے امت تک پہنچانے والے سینکڑوں جانشین صحابہ موجود تھے لیکن خانگی امور میں آپ کا طرز عمل کیا تھا؟ یہ بات صرف ازواج مطہرات ہی ضبط کر کے امت تک پہنچا سکتی ہیں۔ اگر ازواج مطہرات کی تعداد چار تک محدود رکھی جاتی تو اس مسئلہ شعبہ زیست کے متعلق بہت سی ہدایات ضائع ہو جاتیں اور امت ان سے محروم رہتی اس لئے آپ کو چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح کی اجازت دی گئی

اس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا اقتداس بھی معلوم ہو گیا۔ عام طور پر خانگی امور کو چھپا پنکی پوشش کی جاتی ہے۔ لیکن یہاں ان کی نشر و اشاعت کی کوشش کی جا رہی ہے یہ آپ کی زندگی کے انتہائی پاکیزہ پہلو کی دلیل ہے۔

عن عائشۃ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدکر اللہ عزوجل علی کل احیاء ص
اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت ذکر کیا کرتے تھے حالانکہ بہت سے مواقع ایسے ہیں جن میں ذکر کرنا جائز نہیں جیسے قضائے حاجت کے وقت ”کل احیاء“ ایسے اوقات

کو بھی شامل ہے۔ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ ذکر سے مراد عام ہے خواہ ذکر لسانی ہو یا ذکر قلبی۔ قضائے حاجت کے وقت ذکر لسانی نامناسب ہے ذکر قلبی میں کوئی حرج نہیں۔

۲۔ علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ اشکال اس وقت ہوتا ہے جبکہ ”احیاناً“ کی ”ضمیر“ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہو اس صورت میں مطلب ہوگا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے تمام اوقات میں ذکر کیا کرتے تھے۔ اب واقعی اشکال ہوتا ہے لیکن ضمیر کا مرجع یہ نہیں بلکہ ضمیر کا مرجع ذکر ہے۔ جو ”یذکر اللہ“ سے مفہوم ہوتا ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ذکر کے تمام اوقات میں ذکر کیا کرتے تھے۔ ذکر کے اوقات سے مراد وہ اوقات ہیں جن میں ذکر مناسب ہے۔

الفصل الثانی

عن ابن عباس قال اغتسل بعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جفینہ الخ

اس حدیث سے ”م“ ہوا کہ عورت کے غسل سے بچے ہوئے پانی سے مرد کا طہارت کرنا جائز ہے۔ مرد اور عورت ایک دوسرے کے بچے ہوئے پانی سے طہارت کر سکتے ہیں یا نہیں اس کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ مرد اور عورت دونوں ایک برتن میں اکٹھے طہارت یعنی وضو یا غسل کریں۔ اس صورت کے جواز پر امام نووی وغیرہ حضرات نے اجماع نقل کیا ہے۔

۲۔ مرد کسی برتن سے وضو یا غسل کرے اس کے بچے ہوئے پانی سے عورت طہارت کرے۔ اس صورت کے جواز پر بھی امام نووی نے اجماع نقل کیا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں اگرچہ خلاف قول ملتے ہیں لیکن چونکہ وہ شاذ اور غیر معتد بہ ہیں۔ اس لئے ایسے خلاف کا ہونا منافی اجماع نہیں۔

۳۔ پہلے عورت کسی برتن سے وضو یا غسل کرے اس کے بچے ہوئے پانی سے مرد طہارت کرے اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور جابریہ فقہاء اس کو بھی جائز سمجھتے ہیں امام احمد کے نزدیک اگر عورت نے تنہائی میں طہارت کی ہو تو بچے ہوئے پانی کا استعمال مرد کے لئے مکروہ ہے اگر عورت نے مرد کے سامنے طہارت کی ہو تو بچے ہوئے پانی کو مرد بلا کر بہت استعمال کر سکتا ہے۔ امام احمد کی دلیل یہ حدیث ہے جو اس باب کی فصل ثالث میں مذکور ہے۔ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضا الرجل بفضل طهور المرأة۔ فضل سے مراد وہ پانی ہے جو وضو یا غسل کرنے کے بعد برتن میں بچ گیا ہے۔ جمہور کی دلیل ابن عباس کی حدیث زیر بحث ہے جس کو صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ ترمذی و ابوداؤد

ابن ماجہ ذکر کیا ہے۔

جوابات احادیث نبوی

۱۔ یہ حدیث سنذا ضعیف ہے۔ ۲۔ فضل الطہور کے دو معنی ہیں ایک وہ پانی جو وضو یا غسل کرنے کے بعد برتن میں بچا رہے۔ دوسرا معنی یہ کہ وہ پانی جو وضو یا غسل کرتے ہوئے اعضا پر سے گرے علامہ خطابی نے نبی کی اس حدیث کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں فضل کا دوسرا معنی مراد ہے یعنی انشاء الماء المتسا قطا من الأعضاء اور اس سے وضو کرنا ہمارے نزدیک بھی جائز نہیں کیونکہ یہ غسل پانی ہے اور غسل پانی مختار قول کے مطابق طاهر تو ہے لیکن طہور نہیں ہے۔ اس لئے اس سے وضو کرنا جائز نہیں مصل جواب کا یہ ہے کہ اختلاف فضل بالمعنی الاول میں ہے اور حدیث میں فضل کا دوسرا معنی مراد ہے۔ جس میں کوئی اختلاف نہیں۔

۳۔ سب سے اچھا جواب یہ ہے کہ یہاں فضل سے پہلا معنی ہی مراد ہے لیکن نبی تنزیہی ہے۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ اگرچہ عورت کے بچے ہوئے پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔ لیکن خلاف اولیٰ اور خلاف احتیاط ہے۔ اس لئے کہ عورت کی طبیعت میں نفاثت کا مادہ کہ ہے۔

۴۔ اصل میں یہ حدیث باب الطہارة سے نہیں بلکہ باب الغفۃ سے ہے عورت سے مراد اجنبیہ ہے مطلب یہ کہ اجنبیہ کے بچے ہوئے پانی سے وضو غسل نہیں کرنا چاہئے۔ اس لئے نہیں کہ وہ پانی ناپاک ہو گیا ہے بلکہ اس لئے کہ اس سے غلط تصورات پیدا ہوں گے۔ جو عفت کے منافی ہیں۔

عن ابن عمر..... لا تقراء الحائض ولا الجنب شیاء من القرآن۔

جنبی اور حائض کے لئے قرآن کا حکم | امام بخاری، طہری، ابن المنذر اور داؤد کے نزدیک جنبی اور حائض کے لئے قرأت القرآن

جائز ہے۔ امام مالک جنبی کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ آیات یسوعوذ کے لئے پڑھ سکتا ہے۔ حائضہ کے بارہ ان کی دو روایتیں ہیں ایک تقرأ ایک لا تقرأ اور ایک روایت انکی مطلق جواز کی بھی ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی اور امام احمد اور جابہیر سلف کا مذہب یہ ہے کہ جنبی اور حائض کے لئے قرآن جائز نہیں۔

دلائل احناف | ۱۔ حدیث زیر بحث لا تقراء الحائض ولا الجنب شیاء من القرآن۔

اس حدیث میں لا تقرأ کو دو طرح سے پڑھا گیا ہے۔ ایک یہ کہ نبی کا صیغہ ہوا اس صورت میں ہمزہ کے نیچے کسر ہوگا۔ دوسرا یہ کہ یہ نفی کا صیغہ پڑھا جائے اس صورت میں ہمزہ پر پیش ہوگا۔ یہ نفی

لے مذاہب از معارف السنن ص ۴۴۵ ج ۱۔

نبی کے معنی میں ہوگی

حضرت علیؓ کی حدیث جو یہاں بحوالہ ابو داؤد، نسائی ابن ماجہ مذکور ہے۔ اس میں یہ جملہ بھی ہے۔ لعینک
یحبہ او یحجزہ عن القرآن شیئ لیس الجنابة۔ اس حدیث سے دو مسئلے ثابت ہوئے۔ ایک یہ کہ
حدیث اصغر میں قرأت قرآن جائز ہے دوسرے یہ کہ حالت جنابت میں قرأت قرآن جائز نہیں اسی طرح کی
حدیث کی امام ترمذی نے بھی تخریج کی ہے۔ اس کے لفظ یہ ہیں۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یقرئنا القرآن علی کل حال ما لعینک جنبا لہ

عزائمہ زبیلیؒ نے نصب الرایہ ص ۱۹۵، ص ۱۹۶ پر ممانعت کی احادیث کی تفصیل سے تخریج کی ہے
جو تین حضرات نے استدلال کیا ہے اس حدیث سے کَانَ یَذْکُرُ اللہَ عَلٰی کُلِّ اَحْیَانٍ ذِکْرُ کے عموم میں قرأت
قرآن بھی داخل ہے اور احیاناً کے عموم میں حالت حیض اور حالت جنابت بھی داخل ہیں ان کے پاس کوئی ایسی
دلیل نہیں جو خاص طور پر اس بات پر دلالت کرے کہ حالت حیض اور جنابت میں قرآن پڑھنا جائز ہے۔ صرف
حدیث بالا کے عموم سے استدلال کرتے ہیں اور کچھ آثار پیش کرتے ہیں۔ اس کا جواب ظاہر ہے کہ ذکر کے
عموم میں داخل کر کے قرأت قرآن کو اس حالت میں جائز تب کہا جاسکتا تھا جبکہ خاص قرأت کے بارہ
میں کوئی نبی کی روایت نہ ہوتی نبی کے ہوتے ہوئے یہ استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے۔

مذہب حنفی کی چند وضاحتیں | ۱۔ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک جنب اور عائض کے لئے

تلاوت قرآن جائز نہیں پوری آیت کا پڑھنا تو سب حنفیہ
کے نزدیک ناجائز ہے۔ مادون الایۃ کے جواز یا عدم جواز میں امام کرخی اور امام طحاوی کا اختلاف مشہور ہے۔
امام کرخی کے نزدیک مادون الایۃ کا پڑھنا بھی دونوں کے لئے جائز نہیں اس لئے کہ جن نصوص میں نبی وارد ہے
وہ مطلق میں آیت یا مادون الایۃ کی کوئی تفصیل نہیں امام طحاوی کے نزدیک مادون الایۃ کا پڑھنا جائز ہے
اس سے کہ اتنی مقدار میں نظم اور معنی کے اعتبار سے قرآنیت کا تحقق یقینی نہیں یعنی اتنی مقدار پڑھنے والے کو یقینی
طور پر قرآن خواں نہیں کہہ سکتے۔ صاحب بدایہ نے تجنیس میں اور قاضی خاں نے شرح جامع صغیر میں اور قولہ الجنی
نے اپنے فتاویٰ میں اور صاحب کنز نے اپنے مستمقی اور کافی میں قول کرخی کو ترجیح دی ہے صاحب بدایہ
نے اس قول کو اکثر مشایخ کی طرف منسوب کیا ہے۔ بہت سے مشایخ نے طحاوی کے قول کو بھی ترجیح دی
ہے۔ تو ترجیح اور ترجیح میں بھی اختلاف ہوا اسے احتیاط کرخی کے مذہب میں ہے۔

۲۔ اگر کوئی عورت معلومہ قرآن ہو اور حیض کے دن آجائیں تو کیا کرے چونکہ حیض کئی دن تک چلتا ہے تعلیم کے

ناغہ میں حرج ہے فقہاء کہتے ہیں کہ اس کو اپنی تعلیم مخصوص طریقہ سے جاری رکھنی چاہیے۔ قول طحاوی پر طریقہ تعلیم یہ ہے کہ وہ نصف آیت تک ایک سانس میں سبق پڑھا سکتی ہے۔ آیت کا تھوڑا سا حصہ پڑھے پھر رک جائے پھر تھوڑا سا حصہ پڑھے پھر رک جائے یوں دفعات میں پڑھائے۔ متواتر پوری آیت نہ پڑھے کرنی کے مسلک پر طریقہ تعلیم یہ ہے کہ ایک ایک کلمہ کر کے پڑھائے پہلے ایک کلمہ کی تلقین کرے پھر ٹھہر جائے علیٰ ہذا القیاس کرنی کے مذہب پر صاحب بحر نے یہ اشکال کیا ہے کہ یہ مادون الآیۃ کو بھی ناجائز سمجھتے ہیں اور ایک کلمہ بھی مادون الآیۃ میں داخل ہے تو ان کے مسلک پر اس طریقہ تعلیم کی تفریع کیسے ہو سکتی ہے۔

سید محمد امین شامی نے البحر الرائق کے حاشیہ میں اس اشکال کا جواب دیا ہے دو یہ کہ کرنی کے نزدیک اگرچہ مادون الآیۃ بھی جائز نہیں لیکن وہ مادون الآیۃ کو ناجائز تب کہتے ہیں جبکہ اتنا اور اس طرح سے پڑھے کہ اس کو تالی اور قاری سمجھا جا سکے ایک ایک کلمہ پڑھنے میں یہ بات نہیں ہے اس لئے یہ انداز ان کے مسلک پر جائز ہونا چاہیے۔ پھر علامہ شامی نے یعقوب پاشا کا حوالہ دیا ہے انہوں نے کرنی کے مذہب کی تقریر یوں کی ہے کہ ان کے نزدیک مادون الآیۃ جب مرکبات ہوں تو ناجائز ہے بمفردات ناجائز نہیں ہیں لے

عن عائشة..... وجموا هذه البيوت عن المسجد فاني لا احل المسجد لمخاض ولا جنب منه.

دخول المخاض والجنب في المسجد | علماء کا اختلاف ہوا ہے کہ مخاض اور جنب کا مسجد میں داخل ہونا جائز ہے یا نہیں؟ داؤد اور ابن المنذر اور

مزنی کے نزدیک ان دونوں کو مسجد میں داخل ہونا مطلقاً جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک، سفیان ثوری اور جمہور فقہاء کے نزدیک ان دونوں کو مسجد میں داخل ہونا مطلقاً ناجائز ہے۔ علیٰ وجہ السؤر والعبور بھی اور علیٰ وجہ المکث بھی۔ امام شافعی کے نزدیک جنبی کے لئے مسجد سے عبور اور مرور جائز ہے مکث جائز ہیں۔ حنفیہ کے بارے میں ان سے دو روایتیں ہیں۔ ایک جمہور کے مطابق کہ اس کا دخول مطلقاً ناجائز ہے اور دوسری یہ کہ عبور جائز ہے۔ مکث، جائز نہیں۔ امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ مخاض کے لئے تو دخول مطلقاً جائز نہیں اور جنبی کے لئے مرور اور مکث دونوں جائز ہیں بشرطیکہ رفع الحدث کے لئے وضو کرے یہ

دلیل حنفیہ | حضرت عائشہؓ کی زیر بحث حدیث جس کو صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ ابو داؤد نقل کیا ہے اس کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے فانی لا احل المسجد لمخاض ولا جنب۔ سنن ابن ماجہ میں ائمہ

کی حدیث ہے۔ ان المسجد لا یحل لخاص ولاجنبی دونوں صراحتہ ہمارے مذہب کی تائید کر رہی ہیں ان میں مرور اور مکث کا کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

امام شافعی نے جو عبور بالجنب کو جائز رکھا ہے۔ انہوں نے استدلال کیا ہے۔ سورہ نساء کے مآئیں رکوع کی پہلی آیت سے۔ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا**۔ انہوں نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ صلوٰۃ سے مراد مواضع الصلوٰۃ ہیں یعنی مسجدیں تو مطلب یہ ہوا کہ مسجدوں کے قریب نہ جاؤ جبکہ تم نشہ کی حالت میں ہو جب تک کہ نشہ اتر نہ جائے ایسے ہی مسجدوں کے قریب نہ جاؤ جب کہ تم جنبی ہو حتیٰ کہ غسل کرو الا عابری سبیل۔ اس کا مطلب یہ ہے مگر جبکہ صرف راستہ کو عبور کرنا مقصود ہو تو پھر یہ ممانعت نہیں جنباتہ کی حالت میں مسجد سے عبور کر سکتے ہو۔

حنفیہ اور جمہور کے نزدیک اس کی تفسیر یہ ہے کہ صلوٰۃ سے مراد خود نماز ہے۔ نماز کی جگہیں مراد نہیں۔ نماز کے متعلق دو حکم دیئے مقصود ہیں ایک یہ کہ نشہ کی حالت میں نماز مت پڑھو۔ دوسرا یہ کہ جنابت کی حالت میں نماز مت پڑھو یہاں تک کہ نہالو۔ **إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ**۔ مگر یہ کہ تم راستہ عبور کرنے والے ہو۔ یعنی تم مسافر ہو۔ مسافر ہونے کی حالت میں اگر جنابت ہو اور پانی نہ ملے تو پھر حکم الگ ہے۔ یتیم کر لیا جائے جیسا کہ اس کے ساتھ ہی یتیم کا حکم مذکور ہے۔

عن علی لا تدخل الممسكة بيتا فيه صورة ولا كلب ولا جنب منه۔

علامہ سے مراد رحمت کے فرشتے ہیں۔ صورت سے مراد ذی روح کی تصویر ہے۔ جنب سے مراد وہ شخص ہے جو سستی کی وجہ سے غسل میں تاخیر کرنے کا عادی ہو حتیٰ کہ نمازوں میں بھی تاخیر ہو جاتی ہو۔

عن عبد الله بن ابی بکر لا یس القرآن الا طاهر۔

بغیر طہارت کے مس مصحف کا حکم | امام ابو حنیفہ۔ امام شافعی۔ امام احمد۔ ثوری اور اسحاق اور اکثر علماء کا مسلک یہی ہے کہ بغیر طہارت کے مس قرآن جائز

نہیں امام مالک کے نزدیک جیسے قرات القرآن کے لئے طہارت شرط نہیں۔ ایسے ہی مس مصحف کیلئے بھی طہارت شرط نہیں۔ جمہور کی دلیل بہت سی پیش ہیں جن کا قدر مشترک مضمون یہ ہے۔ لا یس القرآن الا طاهر۔ اس مضمون کی حدیثوں کی تخریج حافظ زلیخا نے پانچ مقاموں پر مختلف سے کی ہے وہ پانچ مقامی ہیں۔ ۱۔ عمر بن حزم ۲۔ ابن عمر ۳۔ حکیم بن حزام ۴۔ عثمان بن ابی العاص ۵۔ ثوبان۔ ان پانچوں حدیثوں کی تخریج ملاحظہ ہو نصب الرایہ جلد اول ص ۱۹۶ سے

اے من باب ما جاز فی اجتناب الخافض المسجد سے معارف السنن ص ۴۹ ج ۱۔

ملا تک۔ ان میں سے فہر کو صاحب مشکوٰۃ نے۔ یہاں بحوالہ مالک و دارمی ذکر کیا ہے۔ قرآن پاک کی آیت لَا یَسْتَسْئِلُ إِلَّا الْمَطْهُرُونَ کی بھی ایک تفسیر یہی ہے کہ منیہ کا مرجع قرآن ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ نہ منیہ کریں قرآن کو مگر وہی لوگ جو طہارت والے ہیں اس تفسیر کے لحاظ سے یہ مہمور کی دلیل ہے دوسری تفسیر اس آیت کی یہ ہے کہ منیہ کا مرجع تو قرآن ہی ہے لیکن منی سے مراد قرآن کے حقائق اور معارف تک رسائی حاصل کرنا ہے اور مطہروں سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنے ظاہر و باطن کا تزکیہ کئے ہوئے ہیں۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ قرآنی حقائق تک رسائی انہی لوگوں کا حصہ ہے جو ہر طرح سے پاک صاف ہیں۔ تیسری تفسیر یہ ہے کہ منیہ کا مرجع کتب مکتون۔ یعنی لوح محفوظ ہے اور مطہروں سے مراد ملائکہ ہیں مطلب یہ ہے کہ اُس کتاب مکتون یعنی لوح محفوظ تک رسائی صرف فرشتوں کو ہوتی ہے۔ شیاطین وہاں نہیں پہنچ سکتے آخری دونوں تفسیروں کے لحاظ سے یہ آیت اس مسئلہ میں کسی کی بھی دلیل نہیں۔

عن نافع قال انطلقت مع ابن عمر فی حاجة النہ ص ۵۰

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر طہارت کے آج اللہ تعالیٰ کا نام لینا پسند نہیں کیا اس لئے تیمم کر کے سلام کا جواب دیا۔ یہ واقعہ مدینہ طیبہ کا ہے اس لئے ظاہر ہے کہ اس وقت آپ قادر علی المآ تمہ اس کے باوجود آپ نے تیمم کیا اس سے فقہار نے دو ضابطے نکالے ہیں۔ ایک کو تمام احناف نے تسلیم کیا ہے اور دوسرے کو بعض نے تسلیم کیا ہے اور بعض نے نہیں کہا۔ پہلا ضابطہ جس کو سب نے تسلیم کیا ہے یہ ہے کہ اگر کسی کام کے لئے طہارت ضروری ہو اس کام کے لئے اگر دوسرے کرنے لگ جائیں تو اس کے فوات لالی خلف ہونے کا خطرہ ہو یعنی فوت ہو جانے کی صورت میں اس کی قضاء نہ ہو سکتی ہو تو پانی کے ہوتے ہوئے تیمم کر کے وہ کام کرنا جائز ہے مثلاً نماز جنازہ شروع ہو چکی ہو اس وقت اگر دوسرے میں مشغول ہو جائے تو نماز جنازہ کے فوت ہونے کا خطرہ ہے اور اس کا کوئی بدل اور قضاء بھی نہیں اس لئے اب تیمم کر کے نماز جنازہ میں شریک ہونا جائز ہے۔

دوسرا ضابطہ یہ ہے کہ جس کام کے لئے طہارت شرط نہ ہو۔ اُس کے لئے پانی موجود ہونے کی صورت میں بھی تیمم جائز ہے۔ مثلاً مسجد میں داخل ہونا، زبانی قرآن پڑھنا۔ اسلامی کتابوں کو ہاتھ لگانا، ہونا ان کاموں کے لئے طہارت شرط نہیں لیکن بہتر ہے کہ طہارت پر یہ کام کئے جائیں۔ ایسے کاموں کے لئے تیمم کر سکتا ہے خواہ پانی موجود ہو اور کوئی عذر نہ ہو۔ صاحب درمختار نے بھی اس ضابطہ کو قبول کر لیا ہے لیکن علامہ ابن عابدین شامی نے اس پر کچھ اعتراض کئے ہیں حضرت شاہ صاحب کا میلان تصحیح ضابطہ کی طرف معلوم ہوتا ہے۔

باب احکام المیاء

عن السائب بن یزید قالت ذهب لی خالتي الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ما
 فشریت من وضوئہ۔ وضو سے کیا مراد ہے اس میں دو احتمال ہیں۔ ۱۔ وضو کے بعد برتن میں
 بچا ہوا پانی ۲۔ اعضاء وضو سے گرا ہوا پانی۔ دوسرا مطلب راجح معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہاں
 پانی شفا کے لئے پلانا مقصود ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جہدا طہر سے جتنا تلبس زیادہ ہوگا اتنی ہی
 شفا زیادہ ہوگی۔ اگر یہ دوسرا مطلب لیا جائے تو یہ حدیث مار مستعمل کے طاہر ہونے کی دلیل بن جائے گی
 مستعمل کا حکم | جمہور کا مذہب اور عنقیہ کا مفتی یہ قول یہ ہے کہ مار مستعمل طاہر غیر مطہر ہے۔ یعنی
 اس سے ازالہ حدث تو نہیں ہو سکتا لیکن اگر کپڑے یا بدن وغیرہ پر لگ جائے تو
 ناپاک نہیں ہوگا امام صاحب کی اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں۔

۱۔ نجاست غلیظہ ہے ۲۔ نجاست خفیفہ ہے ۳۔ طاہر غیر مطہر ہے فتویٰ اس آخری روایت پر ہے۔
 امام صاحب نے ہر مار مستعمل کو ناپاک کہا اس کا منشاء یہ تھا کہ آپ کو وضو کے پانی میں لوگوں
 کے گناہ دھلتے ہوئے نظر آتے تھے گناہوں کی نجاست دیکھ کر آپ نے اس پانی کو ناپاک کہا۔

فغظرت الی حاتمہ النبی

اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کے کندھوں کے درمیان مہر نبوت تھی۔ یہ
 بدن مبارک ہی کا اجرا جو نبایت خوشنما حقہ تھا۔ رسولیوں کی طرح بدنہا نہیں تھا یہ مہر نبوت بائیں کندھے
 طرف مائل تھی گویا قلب مبارک کی محاذات میں تھی۔ یہ مہر نبوت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قائم النبیین ہونے
 کی علامات میں سے ایک علامت تھی جس کا ذکر کتب سابقہ میں بھی موجود تھا۔ سلمان فارسی جن علامات کو دیکھ
 کر اسلام لائے تھے ان میں سے ایک مہر نبوت بھی تھی۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ مہر نبوت پیدائش ہی کے
 وقت موجود تھی یا بعد میں پیدا ہوئی ہے بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ مہر پیدائش ہی کے وقت موجود تھی۔ دوسری رائے یہ ہے
 کہ پیدائش کے وقت نہیں تھی بلکہ بعد میں پیدا ہوئی ہے بالکل صحیح روایت کسی طرف بھی نہیں ہے حافظ نے فتح الباری میں ترجیح اسی
 بات کو دی ہے کچھ روایات ایسی پیش کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ شق صدر کے موقع پر مہر نبوت عطا ہوئی ہے لہ

اس میں بحث چلی ہے کہ خاتم نبوت پر کچھ لکھا ہوا تھا یا نہیں؟ صحیح روایات سے لکھا ہوا ہونا معلوم نہیں ہوتا۔ بعض غیر صحیح روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ لکھا ہوا تھا۔ بعض میں ہے لکھا ہوا تھا۔ ”مَحْتَرَمُ الرَّسُولِ النَّبِيِّ“ بعض میں ہے ”سَرَفَاتُ الْمَنْصُورِ“ وغیر ذلک من الروایات۔ یہ روایات پایہ ثبوت تک نہیں پہنچتی۔

مثلاً زرارہ الجملۃ۔ ”جملہ مسہری کو کہتے ہیں جو دلہن کے لئے سجائی جاتی ہے۔ اس پر خوبصورت پردے لٹکانے کے لئے جو گھنٹیاں لگائی جاتی ہیں اس کو زرارہ (بتقدیم زار مجسمہ) کہتے ہیں۔ جمع اس کی ازرارہ ہے ”زرارہ الجملۃ“ کا ترجمہ ہوا مسہری کی گھنٹیاں۔

بعض نے اس لفظ کو اور طرح ضبط کیا ہے ”زرارہ الجملۃ“ (بتقدیم راء مہملہ) زرارہ کے کو کہتے ہیں۔ جملہ ایک پرندہ ہے بعض نے اس کا ترجمہ چکور کیا ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ یہ مہر نبوت چکور کے انڈے کی طرح تھی۔

اشکال مہر نبوت کی مقدار کے بارہ میں روایات مختلف ہیں۔ دو یہی ہو گئیں (زرارہ الجملۃ اور زرارہ الجملۃ) بعض روایات میں ہے کہ بوتری کے انڈے کی طرح تھی بعض روایات میں ہے ”شعرات مجتمعة“ بعض میں سب کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ ان روایات میں بظاہر تعارض ہے۔

جواب علمائے یہاں تطبیق کے کئی راستے اختیار فرماتے ہیں۔ ۱۔ ان روایات میں تشبیہ سے مقصود مقدار بیان کرنا نہیں ہے بلکہ یہ تشبیہات مہر نبوت کی شکل اور ہیئت بیان کرنے کیلئے ہیں۔ ایک چیز اپنی شکل و ہیئت کے اعتبار سے کئی چیزوں کے مشابہ ہو سکتی ہے کسی وصف میں کسی چیز کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے کسی میں کسی اور کے ساتھ۔ یہاں رادی اپنے اپنے ذوق سے مختلف اوصاف جیلہ کے اعتبار سے مختلف اشیاء کے ساتھ تشبیہ دے رہے ہیں۔ ذوق مختلف ہوتے ہیں جس رادی کے ذوق نے جس وصف کو اہمیت دی اس کے اعتبار سے کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دے دی بعض علمائے احتمال کے درجہ میں فرمایا ہے کہ مہر نبوت چھوٹی بڑی ہوتی رہتی تھی کسی نے چھوٹی ہونے کی حالت میں دیکھی کسی نے بڑی ہونے کی حالت میں اپنی اپنی رویت کے اعتبار سے سب نے تشبیہ دی ہے۔

۲۔ بعض علمائے احتمال کے درجہ میں یہ فرمایا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ مہر نبوت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جب اطہر پر متعدد ہوئے۔

الفصل الثانی

حدیث بشریضاۃ و حدیث قلین ۵

مسئلہ وقوع النجاست فی الماء

پانی نجاست گرنے کی صورت میں کب ناپاک ہوتا ہے؟ اس میں مذاہب بہت مختلف ہیں صحابہ سہیلہ وغیرہ نے پندرہ تک اقوال ذکر کئے ہیں۔ یہاں اہم مذاہب خصوصاً مذاہب ائمہ اربعہ نقل کرنے پر اکتفا کیا جائے گا۔

۱۔ بعض اصحاب ظواہر کا مذہب یہ ہے کہ پانی میں نجاست پڑنے سے جب تک نجاست کا پانی پر غلبہ بالذات نہ ہو جائے۔ اس وقت تک یہ پانی طاہر ہے اس سے وضو اور غسل جائز ہے۔ نجاست کے پانی پر غلبہ بالذات ہونے کا معنی یہ ہے کہ پانی میں اتنی نجاست پڑ جائے جس سے پانی کی رقت اور سیلان ختم ہو جائے اس مذہب کا حاصل یہ ہوا کہ وقوع نجاست سے جب پانی کی رقت اور سیلان ختم ہو گئی تو پانی کی ذات اور ماہیت باقی نہ رہی اس لئے اس سے غسل وضو جائز نہیں یہ ناپاک ہے۔ اگر وقوع نجاست کے باوجود پانی کی رقت اور سیلان باقی ہے تو یہ پاک ہے اگرچہ پانی کے اوصاف میں تغیر ہو چکا ہو۔ رقت اور سیلان کو پانی کی طبع، ذات اور ماہیت سمجھا جاتا ہے اور اوصاف سے مراد رنگ بو اور مزہ ہوتا ہے۔

۲۔ امام مالک کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جب پانی میں اتنی ناپاکی پڑ جائے جس سے پانی کا رنگ یا بو یا مزہ بدل جائے تو پانی ناپاک ہوگا۔ اگر ناپاکی کے پڑنے سے پانی کے کسی وصف میں تغیر نہ ہوا تو یہ پانی پاک ہوگا۔ اس مذہب میں پانی کے پاک یا ناپاک ہونے کا مدار ناپاکی کے پڑنے سے تغیر اوصاف ہونے یا نہ ہونے پر ہے۔

۳۔ امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ پانی جب دو قلعے یا اس سے زیادہ ہو تو وقوع نجاست سے ناپاک نہیں ہوگا جب تک کہ پانی کا کوئی وصف نہ بدلے۔ اگر پانی قلین سے کم ہے تو وقوع نجاست سے ناپاک ہو جائے گا خواہ اس کا کوئی وصف نہ بدلا ہو۔

۴۔ امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ پانی کی دو قسمیں ہیں۔ کثیر اور قلیل۔ اکثر

۱۔ حاشیہ الکوٰۃ الدرر ص ۳۹ ج ۱ ۲۔ الکوٰۃ الدرر ص ۳۹ ج ۱ حاشیہ ص ۴۰۔

۳۔ الکوٰۃ الدرر مع حاشیہ ص ۳۹ ج ۱ ۴۔ البحر الرائق ص ۷۵، ۷۶ ج ۱۔

میں ناپاک پڑنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا جب تک کسی وصف کا تغیر نہ ہوا ہو۔ اگر قلیل ہو تو وقوع نجاست سے ناپاک ہو جائے گا۔ خواہ کسی وصف کا تغیر نہ ہو۔ قلیل و کثیر میں حنفیہ کے نزدیک فرق کا مدار مبتلی بہ کاظم اور رائے ہے۔ جس پانی کے بارے میں مبتلی بہ کاظم یہ ہو کہ اس میں ایک طرف کی ناپاکی سرایت کر کے دوسری طرف نہیں پہنچ سکتی وہ کثیر ہے۔ اور جس پانی کے بارے میں مبتلی بہ کاظم یہ ہو کہ اس میں پڑی ہوئی ناپاکی کا اثر سرایت کر کے دوسری طرف پہنچ سکتا ہے یہ قلیل ہے۔

خلاصہ | ائمہ اربعہ کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ مار قلیل اور کثیر کے حکم میں فرق ہے وہ یہ کہ کثیر بدون تغیر وصف ناپاک نہیں ہوتا اور قلیل وقوع نجاست سے ہی ناپاک ہو جاتا ہے خواہ تغیر وصف ہو یا نہ ہو۔ ائمہ کا اختلاف اس بات میں ہے کہ قلیل و کثیر میں حد فاصل کیسے؟ امام مالک تغیر وصف ہی کو فاصل قرار دیتے ہیں یعنی جس پانی میں وقوع نجاست سے تغیر وصف نہ ہو وہ کثیر ہے اور جس میں ہو جائے وہ مار قلیل ہے امام شافعی کے نزدیک قلیتین حد فاصل ہے۔ حنفیہ کے نزدیک قلیل و کثیر میں امتیاز مبتلی بہ کے ظن سے ہو گا یہ بات بھی یاد رہے کہ جب وقوع نجاست سے تغیر وصف مار ہو جائے تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ یہ ناپاک ہے۔

دلائل | مذہب اول والوں کا استدلال حدیث بئر بضاۃ سے ہے۔ **إِنَّ السَّاطِئَ مَوْرًا لَا يَنْجَسُ شَيْئٌ**

یہ حضرات کہتے ہیں کہ ماہر الف لام جنسی ہے اور شئی عام ہے۔ اس لئے کہ یہ نکرہ تحت النفی ہے مطلب حدیث کا یہ ہو گا کہ جنس پانی ظہور ہے جب تک وہ پانی ہے کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کر سکتی البتہ جب اتنی نجاست پڑ گئی کہ پانی کی رقت اور سیلان ہی ختم ہو گیا تو یہ پانی پانی ہی نہ رہا کیونکہ پانی کی ذات اور ماہیت اور طبعیت تو سیلان ہی ہے جب یہ نہ رہا تو ذات الماء ہی ختم ہو گئی۔

مالکیہ کی دلیل | امام مالک کے مذہب کی دلیل بھی یہی حدیث ہے۔ لیکن مالکیہ پر یہ سوال ہو گا کہ ان کے نزدیک تغیر وصف سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ یہ اس حدیث کے ظاہر کے خلاف ہے۔ ظاہر حدیث تو یہ ہے کہ پانی بالکل ناپاک ہوتا ہی نہیں خواہ تغیر وصف ہو یا نہ ہو۔ تغیر وصف کی اس حدیث میں کوئی قید نہیں مالکیہ کی طرف سے استدلال کو تام کرنے کے لئے اس سوال کے جواب میں دو باتیں کہی جا سکتی ہیں۔ ایک جواب یہ کہ ابن ماجہ وغیرہ کی روایت میں اس حدیث میں ایک زیادتی ہے **إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ وَطَعْمِهِ وَكَوْنُهُ** مطلب یہ بنا کہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی مگر جب ناپاک پانی کی بودا و مزہ اور رنگ پر غالب آ جائے تو ناپاک ہو جائے گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تغیر وصف کے بعد پانی کا ناپاک ہو جانا اجماعی مسئلہ ہے۔ تغیر وصف کے بعد ناپاک ہو جانا انہوں نے اجماع سے ثابت کیا ہے۔ یہی جواب بہتر ہے۔ اس لئے کہ پہلے جواب میں

جس زیادتی کا ذکر کیا گیا ہے وہ ضعیف ہے ایسے مسئلہ میں قابل استدلال نہیں ہے۔

شافعیہ و حنابلہ کی دلیل | شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث العلتین سے ہے۔ اِذَا كَانَ الْمَاءُ قَلْتَيْنِ

لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثُ۔ یعنی جب پانی دو قتلے ہو جائے تو ناپاکی کو نہیں اٹھاتا۔ نہ اٹھانے کا مطلب یہ ہے کہ اتنا پانی ناپاکی کی پردہ ہی نہیں کرتا یعنی ناپاک نہیں ہوتا۔ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثُ لَمْ يَنْجَسْ کے معنی میں ہے جیسا کہ حدیث کی بعض روایتوں میں اس کی جگہ لَا يَنْجَسُ کے لفظ ہیں وہ روایت اس کے لئے مُقْتَضِی ہے۔ شافعیہ نے حدیث العلتین کو تحدید تحقیقی پر محمول کیا ہے یعنی انہوں نے یہ سمجھا ہے کہ یہ حدیث ناقیل اور ناکثیر میں حد فاصل بیان کرنے کے لئے مضابطہ کلیہ ہے۔

دلائل احناف | حنفیہ کو اس مسئلہ میں دو نقطوں پر دلائل پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک یہ کہ ناقیل کے وقوع نجاست سے ناپاک ہونے کے لئے تغیر اوصاف کی ضرورت نہیں ناقیل بغیر تغیر اوصاف کے بھی نجاست گرنے سے ناپاک ہو جاتا ہے دوسرا یہ کہ قلیل اور کثیر میں حد فاصل مبتلیٰ بہ کے ظن کو قرار دیا جائے۔

پہلے نقطہ پر دلائل | ۱۔ متفق علیہ روایت میں ہے۔ اِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ

فَلَا يَغْسِلُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ۔ الحدیث سو کر اٹھنے کے بعد بغیر دھونے کے ہاتھ اگر پانی کے برتن میں ڈال دے ظاہر ہے کہ اس سے پانی کے وصف میں تغیر نہ ہوگا پھر بھی ہاتھ ڈالنے سے منع کنا اس بات کی جتن دلیل ہے کہ پانی کے ناپاک ہونے کا مدار صرف تغیر وصف نہیں۔ تغیر وصف کے بغیر بھی پانی ناپاک ہو سکتا ہے۔

۲۔ بخاری کی حدیث میں ہے۔ اِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدُكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ۔ ظاہر ہے کہ گتے کے منہ ڈالنے سے تغیر وصف نہیں ہوتا پھر بھی اس چیز کو ناپاک قرار دیا اور سات مرتبہ دھونے کا حکم دیا معلوم ہوا کہ تغیر وصف کے بغیر بھی وقوع نجاست سے پانی ناپاک ہو سکتا ہے۔

۳۔ اس باب کی پہلی حدیث میں مَا نَأْكُلُ مِنْ بَيْشَابٍ كَفَى سَمًّا لَنَا رَأَوْنَاهُ رَاكِدًا فِي بَيْشَابٍ كَرْنَةٍ مِنْ تَغْيِيرِ وَصْفٍ لازم نہیں پھر بھی بول کرنے سے مطلقاً روک دیا گیا ہے۔

دوسرے نقطہ پر دلائل | ۱۔ سنن ابی داؤد میں حدیث ہے اِذَا وَقَعَتِ الْفَارَةُ فِي السَّمَنِ

فَانْكَرَ جَا مَدًّا فَالْقَوْهَا وَمَا حَوْلَهَا وَانْكَرَ مَائِعَا۔ فلا تقر بوجہ اس حدیث سے روایات ثابت ہوئی ایک یہ کہ چوہے کے سر جانے سے گھی

ناپاک ہو جاتا ہے حالانکہ اس سے تغیر اوصاف نہیں ہوتا دوسرا یہ کہ گھی کے جامد ہونے کی صورت میں حکم دیا گیا ہے کہ چوہے کو بھی پھینک دو اور اس کے ارد گرد والے گھی کو بھی۔ اس ”ماحولہا“ کی حدیث میں کوئی تحدید نہیں کی گئی کہ کتنی دور تک گھی نکالا جائے گا۔ بلکہ اس کو مبتلیٰ بہ کے ظن پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ مبتلیٰ بہ خود تحری کرے اور سوچے کہ اس چوہے کا اثر کہاں تک سرایت کر گیا ہوگا۔ بس اتنا گھی نکال دے شریعت نے اس مسئلہ میں اور اس جیسے اور مسائل میں مبتلیٰ بہ کے ظن کو معیار قرار دیا ہے۔

۴ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مارا کد میں خصوصیت کے ساتھ بول سے نبی فرمائی ہے اس سے معلوم ہوا کہ نظر شارع میں مارا کد اور مار جاری کے حکم میں فرق ہے۔ یہ فرق نصوص سے ثابت ہے اس کا کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ جاری اور غیر جاری میں وجہ امتیاز صرف یہی ہو سکتی ہے کہ مار جاری میں ایک جگہ کی ناپاکی دوسری جگہ تک اثر انداز نہیں ہوتی۔ مدار احکام عمل ہوتی ہیں۔ اگر کسی مارا کد میں یہی عست پائی گئی یعنی وہ اس قدر ہوا کہ ایک جگہ کی ناپاکی دوسری جگہ نہیں پہنچ سکتی تو اشتراک سنت سے اس کا حکم بھی جاری والا ہونا چاہیے اسی پانی کو جو اس آئینہ جاری جیسا ہو مارا کد میں دیا جاتا ہے یہ وقوع نجاست سے ناپاک قرار نہیں دیا جائے گا جب تک کہ تغیر وصف نہ ہو جائے جیسا کہ جاری پانی کا منکر ہے۔ اور جس مارا کد میں ایک طرف ناپاکی دوسری طرف پہنچ سکتی ہے۔ یہ جاری جیسا نہ ہوا اس کو قلیل کہہ جاتا ہے اس تقریر سے معلوم ہوا کہ پانی کی دو قسمیں ہیں جاری اور غیر جاری اور غیر جاری دو قسم کا ہے ایک وہ جو بمنزلہ جاری کے ہے ایک وہ جو بمنزلہ جاری کے نہیں۔ اب یہ بات رہ گئی یہ کیسے معلوم ہو کہ یہ پانی جاری کی طرح اور یہ غیر جاری کی طرح تو اس میں شریعت کا مزاج یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ظن مبتلیٰ بہ کو معیار قرار دیا جائے۔ شریعت نے ایسے مسائل میں ظن مبتلیٰ بہ کا اعتبار کیا ہے اور ظن مبتلیٰ بہ کو فیصلہ بنانا اس میں بھی ہے اس لئے کہ اس سے ہر مقام پر کام لیا جاسکتا ہے۔ بخلاف قلتین وغیرہ کے کہ اتنے بڑے بڑے سفر میں آدمی کے پاس نہیں ہوتے ان کو مدار بنانا شریعت کے مزاج نہیں کے بھی خلاف ہے۔

جوابات حدیث بشریضاۃ

۱۔ ان المأطہور میں الف لام منسی نہیں عہد خارجی ہے اس سے مراد خاص پانی ہے یعنی بشریضاۃ کا پانی علامہ تفتازانی اور سید شریف نے لکھا ہے کہ الف لام کی تسموں میں اصل عہد خارجی ہے اگر عہد خارجی کو اصل نہ بھی مانیں تب بھی یہاں اس کو عہد خارجی پر محمول کرنا ضروری ہے اس لئے کہ یہ جملہ سوال کے جواب میں واقع ہوا ہے جس پانی کے متعلق سوال تھا۔ جواب میں وہی خاص پانی مراد ہوگا اب مطلب

حدیث کا یہ ہر گاہ کہ یہ خاص پانی طہور ہے۔ جس قسم کے خیالات تمہارے دلوں میں ہیں ان سے ناپاک نہیں ہوتا۔ بشریافتہ کا پانی نکال کر باغوں کو دیا جاتا تھا اگر اس میں ناپاکی پڑی بھی ہو تو بسا میں کو پانی دینے کی وجہ سے یہ ناپاکیاں بھی نکل چکیں اور گندہ پانی بھی بارہا نکل چکا۔ صحابہ کرام کے سوال کا منشا یہ تھا کہ اگرچہ نجاسات اور نجس پانی اس سے نکل چکا ہے لیکن پھر بھی یہ اشکال ہے کہ نیچے کچھ نہ کچھ گندہ پانی رہ جاتا ہے کیونکہ پھر بھی گندہ ہو چکا ہے اور دیواریں بھی گندی ہو چکی تھیں۔ جب کنوئیں کا اور پانی نکلے گا تو ان گندی چیزوں سے مل کر وہ بھی ناپاک ہو گا۔ تو پھر اس سے وضو کیسے کیا جاسکتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ یہ نجاست اور نجس پانی نکالے جانے کے بعد شریعت کی نظر میں طہور سمجھا جاتا ہے۔ جس قسم کے خیالات تمہارے دلوں میں ہیں۔ شریعت ان کی وجہ سے پانی کے ناپاک رہ جانے کا فتوے نہیں دیتی۔ بلکہ جب نجاسات نکل گئیں اور بقدر واجب پانی بھی نکالا جا چکا تو شریعت اس قسم کے خیالات سے قطع نظر کر کے کنوئیں کو پاک قرار دیتی ہے۔

۲۔ سائلین کا یہ سوال بنا بر احتمال اور توہم کے تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ محض احتمال وقوع نجاست کی بنا پر پانی کو ناپاک نہیں کہا جاسکتا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ سائلین کا یہ مطلب نہیں تھا کہ یہ ناپاکیاں کنوئیں میں ڈالی ہوئی اور پڑی ہوئی ہم نے خود مشاہد کی ہیں اس سے وضو کریں یا نہ کریں؟ بلکہ مطلب یہ تھا کہ ہو سکتا ہے کہ کبھی ہواؤں سے ایسی چیزیں اڑ کر کنوئیں میں پڑ جاتی ہوں ایسی حالت میں اس سے وضو جائز ہے یا نہیں؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ پانی طہور ہے نجاست گرنے کے ایسے احتمالات کی وجہ سے اس کو ناپاک قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۳۔ اگر حدیث کے یہ محمل قبول نہ کئے جائیں اور حدیث کو بالکل اپنے ظاہر پر رکھا جائے تو یہ حدیث خود مالکیہ کے بھی خلاف ہوگی اس لئے کہ ظاہر لفظوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیض کے جب ٹھٹھے اور کٹوتوں کے گوشت اور بدبو دار چیزیں ٹوکرے بھر بھر کر اس میں ڈالی جاتی تھیں۔ جب اتنی مقدار ناپاکیوں کی کنوئیں میں ڈال دی جائے گی تو بالکل بدیرہی بات ہے کہ اس کنوئیں کے پانی کے سب اوصاف نمایاں طور پر بدل جائیں گے۔ بلکہ اتنے ٹوکرے پڑنے کے بعد تو پانی کی رقت اور سیلان باقی رہنی بھی مشکل ہے۔ بہر کیف تغیر و وصف اس صورت میں لازمی ہے اور تغیر و وصف کے بعد تو مالکیہ بھی اس کو پاک نہیں کہتے اس لئے اس حدیث کو اپنے ظاہر پر نہیں رکھا جاسکتا۔

۴۔ اس حدیث کو اپنے ظاہر پر اس لئے بھی محمول نہیں کیا جاسکتا کہ ”یلقی فیہ“ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نجاست بالقصد پانی میں ڈالی جاتی تھیں۔ حالانکہ مسلمان اور کافر سب ہی پینے کے پانی کو نجاسات سے محفوظ رکھنے کا اہتمام کرتے ہیں۔ خاص طور پر جہاں پانی کی قلت ہو صحابہ ظاہرین کی طہارت اور لطافت کا

مقام تو بہت ادنچا ہے۔ وہ خود اس میں کیسے گندگیاں ڈال سکتے ہیں اور یہ بھی محال ہے کہ گندگیوں کا ڈھیر کھڑی میں پڑا ہوا نظر آئے ایسی حالت کے متعلق سوال کریں کہ اس سے وضو کرنا ہے یا نہیں اور اگر بالفرض یہ ایسی حالت میں سوال کر ہی بیٹھیں تو نبی طاہر کے متعلق یہ بات محال ہے کہ وہ اس حالت میں اس سے وضو کی اجازت دے دیں۔ اس لئے اس حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوگا کہ صحابہ پوچھتے ہوں کہ اتنی گندگیاں اس میں پڑی ہوئی ہم اس میں مشاہدہ کرتے ہیں اور ابھی وہ نکالی نہیں گئیں۔ بدستور پڑی ہیں اس حالت میں اس سے وضو کریں یا نہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرمادیں کہ کرلو۔ اس لئے یہ بات متعین ہے کہ یا تو سوال احتمال کی بنا پر تھا۔ اور یا ناپاکی پڑنے کا یقین تھا اور ناپاکی اور ناپاک پانی کے نکل جانے کا بھی یقین تھا باتیں کی طرف جاری ہونے کی وجہ سے لیکن سوال کیا ہے بقیۃ المار اور طہین اور جذران کی ناپاکی کی وجہ سے۔

۵۔ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ پانی میں نجاست پڑنے کے باوجود وہ طہور ہی رہتا ہے تو جواب یہ ہے کہ خالق مذکورہ سے قطع نظر کر کے آپ اس پانی کو طہور تو کہہ سکتے ہیں۔ لیکن جائز الاستعمال نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے کہ قلیل پانی میں جب نجاست ملجاتی ہے تو پانی کے ہر حصہ میں اجزاء نجاست کا اختلاط ہو جاتا ہے۔ پانی کے جس حصے کو استعمال کیا جائے گا۔ اس کے ساتھ اجزاء نجاست کا استعمال بھی لازم آئے گا۔ اور شریعت طہرہ میں استعمال نجاست کی گنجائش نہیں۔ نبی طاہر صلی اللہ علیہ وسلم کا منصب قرآن نے بیان کیا ہے۔ **وَيُحِلُّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْكُمُ الْخَبَائِثَ**۔ خباثت کو حرام کرنے کے لئے آپ تشریف لائے اور نجاست یقیناً خباثت میں سے ہے جس پانی میں اجزاء نجاست مختلط ہوں تو نماز کی تیاری کے لئے اس کے استعمال کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے تو اگر حدیث کے ظاہر ہی غفلتوں پر نظر رکھتے ہوئے تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وقوع نجاست پانی کو ناپاک نہیں کر سکتا۔ وہ طہور ہی رہے گا۔ لیکن دوسری نصوص اور کلیات کے پیش نظر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ پانی جائز الاستعمال ہے۔ اصل نزاع تو اس کے استعمال کے جائز ہونے یا ناجائز ہونے میں ہے اس کا استعمال ناجائز ہونا ثابت ہو گیا۔ یہی ہمارا مقصود ہے۔ اس جواب کی تفصیل فتح الملہم میں ملاحظہ فرمائیے

حدیث التلین کے جوابات

امام شافعیؒ نے حدیث تلین کو تحدید حقیقی پر محمول کیا ہے۔ یعنی قلیل اور کثیر پانی میں فرق کرنے کے لئے تلین کو حد حقیقی اور معیار فاصل سمجھتے ہیں اور ہم اسے تحدید حقیقی پر محمول نہیں کرتے ان کا استدلال تام ہونے کے لئے ایک بات تو یہ ضروری ہے کہ یہ حدیث ایسے اہم مسئلہ میں قابل استدلال ہو اور دوسرے یہ کہ علی تقدیر

تسلیم صحت یہ ثابت کیا جائے کہ اس سے مقصود حقیقی بیان کرنا ہے ہم جو بات کی شکل میں جو باتیں کہیں گے ان میں سے بعض کا تعلق پہلی بات سے ہے اور بعض کا تعلق دوسری بات سے۔ سب جو بات کا حاصل یہ ہے کہ ہم وہ غدر بتانا چاہتے ہیں جن کی بنا پر ہم نے اسے تحدید حقیقی پر محمول نہیں کیا۔ اب جو بات مختصر بیان کئے جاتے ہیں۔

۱۔ یہ حدیث سند کے لحاظ سے مضطرب ہے آثار السنن کے حاشیہ میں اس اضطراب کی تفصیل موجود ہے۔ اس کی سند کبھی کسی طرح سے نقل کی جاتی ہے کبھی کسی طرح سے تفصیل تعلق آثار السنن میں ملاحظہ فرمائیے۔ سند کا اضطراب موجب ضعف ہوتا ہے۔

۲۔ اس کے متن میں بھی اضطراب ہے اس متن میں إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَلْتَيْنِ کے لفظ ہیں اور اس حدیث کی بعض روایتوں میں إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَلْتَيْنِ اَوْ ثَلَاثًا کے لفظ ہیں۔ اَوْ ثَلَاثًا نقل کرنا لے بھی کافی راوی ہیں اس اس اَوْ کو شک راوی پر محمول کرنا مشکل ہے ظاہر یہی ہے کہ یہ اَوْ ثَلَاثًا کے لفظ صاحب رسالت سے ثابت ہیں۔ اور اَوْ تنویر کے لئے ہے تو جب اس میں یہ فرما دیا کہ جب پانی دو قلع ہوں یا تین تو معلوم ہوا کہ یہ حد حقیقی بتانے کے لئے نہیں حد حقیقی تو ایک متعین مقدار ہو سکتی ہے۔ اس میں یا کہنے کا کیا مطلب عبداللہ بن عمرو سے ایک موقوف روایت میں اَرْبَعِينَ قَلَّةً کے لفظ ہیں یہ روایت سند صحیح ہے متن کا یہ اختلاف حد حقیقی پر محمول کرنے سے مانع ہے۔

۳۔ اس حدیث کے معنی میں اضطراب ہے اس لئے کہ قلعہ کے لغت عرب میں بہت سے معانی آتے ہیں۔ اس کا معنی پہاڑ کی چوٹی کا بھی آتا ہے۔ آدمی کی قامت کا بھی آتا ہے۔ اور ٹھکے کا بھی آتا ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہاں ٹھکا ہی مراد ہے تو نامعلوم کسی شہر کا ٹھکا مراد ہے بعض حضرات کہتے ہیں کہ قلال ہجر مراد ہیں اگر ثابت ہو جائے کہ قلال ہجر مراد ہیں تو اس کی کیا دلیل ہے کہ ہجر میں ایک ہی مقدار کے ٹھکے بنتے تھے۔ حد حقیقی بیان کرنے کے لئے کوئی ایسی مقدار بنانی چاہیے جو واضح اور متعین ہو۔ اس میں کمی بیشی نہ ہو سکتی ہو۔ تینوں قولوں کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے سند بھی متناہی معنا بھی۔ ایک اضطراب بھی احتجاج میں قاذح ہوتا ہے جب تینوں اضطراب مل جائیں گے تو اس سے استدلال اور بھی کمزور ہو جائے گا۔

۴۔ حدیث قلتین کی صحت یا عدم صحت میں علما کا کافی اختلاف ہے۔ بہت سے محققین نے اس کی تصحیح کی ہے اور مذاہب اربعہ کے بہت سے نجوم نے اس کی تضعیف بھی کی ہے۔ بہر حال اتنی بات ثابت ہو گئی کہ اس کی

صحت مختلف فیہ ضرور ہے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ صحیح ہے اس میں جو اسباب ضعف ہیں ان کو نظر انداز کر دیا جائے تب بھی دین کے اس بڑے مضابطہ میں اس سے استدلال نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ پانیوں کے مسئلہ کی ضرورت عام ہے اگر کثیر اور قلیل پانی میں فرق کرنے کا مضابطہ ہی ہوتا تو تمام صحابہ اور بعد کے علماء میں یہ مشہور ہوتا۔ سب اس کی تلقین کرتے کیونکہ جتنی کسی مسئلہ کی ضرورت زیادہ ہو جتنا کسی مسئلہ میں ابتلا زیادہ۔ اتنی ہی اس کی تعلیم عام ہونی چاہیے۔ اور شہرت بھی عام ہونی چاہیے اور حدیثِ قلیتین کا حال یہ ہے کہ صحابہؓ میں اس کو روایت کرنے والے صرف عبداللہ بن عمر ہیں۔ اور عبداللہ بن عمر سے اس کو نقل کرنے والے صرف ان کے دو صاحبزادے عبید اللہ اور عتبہؓ ہیں کوئی تیسرا ان سے ناقل نہیں۔ اگر یہ اتنے بڑے مسئلہ میں دین کا مضابطہ ہے تو عبداللہ بن عمر کے اجتہاد تلامذہ کیوں اسے ساکت ہیں نافع کہاں ہیں؟ سالم کہاں ہیں؟ ابوب کہاں ہیں؟ سعید بن جبیر کہاں ہیں؟ اہل مدینہ کہاں ہیں؟ بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اتنے بڑے مسئلہ میں ایک صاف مضابطہ ان کے ہاتھ لگ سکتا ہے وہ اپنا عمل اور فتوے اس کے مطابق کیوں نہیں رکھتے۔ غرضیکہ اگر اس کی سند صحیح بھی ہو تب بھی اس کی نقل اتنی مستفیض نہیں ہے جتنی ایسے عام ابتداء والے مسئلہ میں ہونی چاہیے تھی معلوم ہوا کہ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور مضابطہ ارشاد نہیں فرمائی۔

۵۔ بعض غفیفہ نے جواب یہ دیا ہے کہ لم یحتمل الخبیث کا معنی یہ ہے کہ دو قلعے پانی اتنا کم ہے کہ ناپاکی کو برداشت نہیں کر سکتا اتنے پانی میں جب ناپاکی گر جائے تو ناپاک ہو جاتا ہے یعنی لم یحتمل الخبیث یعنی کے معنی میں ہے۔ شافعیہ کا استدلال ساقط ہو گیا اس جواب پر یہ شبہ ہے کہ بعض روایتوں میں لم یحتمل کی جگہ لا ینجس ہے اس توجیہ کے منافی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ حدیث کے اصل لفظ لم یحتمل الخبیث ہوں اور اس کا معنی لا ینجس ہی ہو۔ لیکن کسی راوی نے اس کا معنی لا ینجس سمجھا اور اپنے فہم کے مطابق بطور روایت بالمعنی لا ینجس نقل کر دیا۔

۶۔ حضور نبی اللہ علیہ کا یہ جواب علیٰ اسلوبِ الحکیم ہے سائیس کا سوال بنا بر احتمال اور تو ہم کے تھا انہوں نے درندوں کو ان پانیوں میں منہ ڈالتے دیکھا نہیں تھا صرف احتمال تھا کہ شاید منہ ڈال جاتے ہوں۔ جواب میں اصل بات یہ کہنی مقصود ہے کہ وہم اور احتمال کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں۔ لیکن جواب میں اسلوب ایسا حکیمانہ اختیار فرمایا کہ وہم کٹ جائے کہ بھائی اگر پیچ پیچ منہ ڈال بھی دیتے ہوں تو بھی اتنے پانی میں ان کے منہ ڈالنے سے کیا ہوتا ہے۔ حدیثوں میں اس کی مثالیں بکثرت ملیں گی کہ بہت سے عنوانات حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہم کو کاٹنے کے لئے اختیار فرمائے مثلاً صحیح بخاری میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے

کسی نے عرض کیا کہ ہمارے سامنے ذبح کئے ہوئے گوشت آتے ہیں۔ نامعلوم اُن پر اللہ کا نام بھی لیا گیا ہے یا نہیں؟ اس سوال کا منشاء بھی تو ہم تھا اصل بات تو جواب میں یہ کہنی تھی کہ بھائی ایسے دھبوں کا اعتبار نہ کیا کرو لیکن اس سے مادہ دہم منقطع نہ ہوتا آپ نے ایسے اسلوب میں جواب دیا کہ جو قاطع اللہم ہو آپ نے فرمایا بھائی تم کھاتے وقت اللہ کا نام لے لیا کرو حالانکہ اگر ذبح کے وقت بسم اللہ نہیں پڑھی تھی تو کھانے کے وقت کی بسم اللہ اس کے فائدہ نہیں ہو سکتی یہ بات صرف قطع دہم کے لئے فرمائی ہے۔

ایسے ہی احادیث میں آ رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کسی عورت نے سوال کیا کہ راستہ میں چلتے ہوئے میرا کپڑا زمین پر گھسٹتا ہے اور نجاست پر لگ جاتا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یُطَبِّرْ ذَا مَا بَعْدَ الْبَلْغِ حالانکہ کپڑے کو اگر ناپاکی لگ جاتے تو کسی کے نزدیک بھی وہ زمین پر گر گرنے سے وہ پاک نہیں ہوتا دھونا ہی پڑے گا یہ عنوان صرف دہم دور کرنے کے لئے ہے عورت کا یہ سوال بنا بر توہم تھا کہ شاید کپڑے کو ناپاکی لگ جاتی ہو۔ اگر جواب میں اتنا ہی فرما دیتے کہ دہم کا کوئی اعتبار نہیں تو اس کا دہم دور نہ ہوتا اور سنا نہ ہوتی آپ نے ازالہ دہم کے لئے یہ فرما دیا کہ اگر تیرے دامن کو ناپاکی لگتی ہوگی تو بعد میں جڑ بھی تو جاتی ہوگی اس لئے تیرا کپڑا پاک ہو گیا۔ ایسے نظائر احادیث میں بہت ہیں گے حاصل اس جواب کا یہ نکلا کہ سوال بنا بر توہم تھا اصل بات یہ کہنا ہے کہ ایسے توہم کا کوئی اعتبار نہیں۔ قطع دہم کے لئے یہ عنوان اختیار فرمایا ہے۔

۷۔ قلتین کا ذکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں نہیں فرمایا کہ یہ بطور ضابطہ قلیل و کثیر کے درمیان حد فاصل ہے بلکہ قلتین کا ذکر اس لئے فرمایا کہ سائل اور مبتلی بہ کے ظن میں قلتین کثیر سمجھا جاتا تھا کیونکہ قلعہ عرب کے برتنوں میں سے سب سے بڑا ظرف ہے جب وہ بھی تعدد کی حد تک پہنچ جائے گا تو مخاطب کی نظر میں یہ ضرور کثیر ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہو گا کہ جنگلوں کا یہ پانی کم از کم دو قلعے ہوتا ہی ہے اور یہ تیرے ظن میں بھی کثیر ہے تو پھر اس میں درندوں کے منہ ڈالنے سے کیا ہوتا ہے۔ تو اس میں کثیر اس پانی کو کہا گیا جس کو مبتلی بہ کثیر سمجھتا ہے یہ حدیث حنفیہ کے مذہب کے بالکل مطابق ہے۔

۸۔ حضرت عالی گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب ہم نے یہ حدیث پڑھی تھی تو گرٹھا کھود کر دو قلعے اس میں پانی ڈال کر دیکھا کہ آیا حنفیہ کے مذہب پر یہ غدیرِ عظیم بتا ہے یا نہیں؟ تو دیکھا گیا کہ اس میں ایک طرف کی ناپاکی دوسری طرف تک اثر انداز نہیں ہوتی تھی تو یہ دو قلعے پانی ہمارے مسلک پر بھی کثیر میں داخل ہوا۔ اس لئے یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہم بھی اس پر عامل ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ہم نے اس کو تحدیدِ حقیقی پر حمل نہیں کیا انہوں نے ایسا کیا ہے جس کے موافق ہم پیش کر چکے ہیں۔ حدیث میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک منہ پانی

سے وضوء اور ایک صاع پانی سے غسل کرتے تھے۔ اس حدیث کے ماتحت امام ترمذی نے امام شافعی رحمہ اللہ اور اسحق کا قول نقل کیا ہے کہ یہ حدیث توقیت اور تحدید پر محمول نہیں ہے۔ اس سے کم پیش بھی جائز ہے۔ ہم بھی حدیث تعلقین میں صرف اتنی بات ہی کہتے ہیں کہ یہ توقیت اور تحدید پر محمول نہیں ہے اور توقیت اور تحدید پر محمول کرنے کے لئے موانع شرعیہ ہم پیش کر چکے ہیں۔

اہم فائدہ | قلیل اور کثیر پانی میں فرق کرنے کے لئے اصل مذہب حنفی یہی ہے کہ مبتلی بہ کے ظن پر ملا ہے جس پانی کے بارہ میں اس کی غالب رائے یہ ہو کہ ایک طرف بڑی ہوئی ناپاکی کا اثر دوسری طرف تک پہنچ جائے گا یہ قلیل ہے۔ اور اس کے خلاف کثیر ہے۔ حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہی ہے۔ بعض متون متاخرین کے اندر جو یہ مسئلہ لکھ دیا گیا ہے کہ کثیر پانی وہ ہے جو عشر فی عشر جو یہ اصل مذہب حنفی نہیں ہے یہ اس طرح سے شہرت پالیا کہ امام محمد سے کسی نے بوجھا کہ غدیر عظیم کتنا ہوتا ہے تو آپ نے فرمایا میری مسجد کے برابر لوگوں نے مسجد کو پانا شروع کیا اندر سے وہ ثمانیہ فی ثمانیہ اور باہر سے عشر فی عشر تھی اس سے سمجھ لیا گیا کہ ان کے نزدیک غدیر عظیم کی حد عشر فی عشر ہے حالانکہ امام محمد کا مقصود تحدید نہیں تھا بلکہ تقریب تھا اور اگر مان لیا جائے کہ ان کی مقصود تحدید تھا تو اس سے ان کا رجوع ثابت ہے نیز انہوں نے غدیر عظیم کی حد بتائی ہے یہ اپنے ظن سے بتائی ہے مطلب یہ ہے کہ میرے ظن میں اتنا پانی کثیر سمجھا جاتا ہے۔ ظن مبتلی بہ کے مطابق فیصلہ کیا ہے۔ ایک مبتلی بہ کا ظن دوسروں کے لئے لازم نہیں ہوتا۔ اس لئے صحیح یہ ہے کہ امام محمد بھی اس مسئلہ میں تخمین کے ساتھ ہیں۔ تینوں میں سے کوئی بھی تحدید حقیقی کے قائل نہیں ہیں حنفیہ کا اصل مذہب تفویض الی ظن المبتلی بہ ہی ہے۔ عشر فی عشر اصل مذہب حنفی نہیں۔ بعد کے مشائخ متاخرین نے اسے سہولت کے لئے اختیار کیا ہے ہر آدمی ذی رائے نہیں ہوتا۔ عام آدمی کو ایسے موقع پر فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے عوام کی آسانی کے لئے عشر فی عشر کی تحدید کی ہے اس لئے کہ جو پانی ذہ ذہ ہو گا۔ اس میں ایک طرف کی ناپاکی کا اثر دوسری طرف تک نہیں پہنچتا۔ جب عشر فی عشر اصل مذہب حنفی نہیں ہے تو ہم دلائل سے اس بات کو ثابت کرنے کے ذمہ دار نہیں ہیں۔ ہم پر ذمہ داری صرف اصل مذہب حنفی کے اثبات کی ہے۔ حنفیہ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ عشر فی عشر کا مذہب کسی حدیث سے ثابت نہیں اس کا جواب یہی ہے جو عرض کیا گیا کہ اصل مذہب حنفی ہے ہی نہیں لہذا ہم اس کے اثبات کے ذمہ دار نہیں ہیں۔

شارح وقایہ نے عشر فی عشر کو حدیث سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے حدیث میں آتا ہے کہ
 لکھن حفر بئرًا فله اربعون ذراعًا عطنا لما شیتہ یعنی جو شخص کسی مباح زمین میں کنواں کھودے
 تو اس کا حریم چالیس ذراع ہوگا۔ اس حریم کے اندر کسی اور شخص کو نہ پانی کا کنواں کھودنے کی اجازت ہوگی
 نہ بئر بالوعہ کھودنے کی۔ اس حدیث میں حریم چالیس ذراع بتایا گیا ہے۔ چالیس ذراع کا مطلب شارح وقایہ
 نے یہ لیا ہے کہ چاروں طرف دس دس ذراع ہو۔ اس مطلب کے لحاظ سے دس ذراع کے اندر دوسرا آدمی
 بئر الماء اور بئر بالوعہ کھودنے کا مجاز نہ ہوگا۔ دس ذراع سے باہر کھود سکتا ہے یہاں سے شارح وقایہ نے
 استدلال کیا ہے کہ دیکھو شریعت دس ذراع تک بئر بالوعہ کھودنے کی اجازت نہیں دیتی اُس سے آگے اجازت
 ہے اسی کی علت یہی ہو سکتی ہے کہ دس ذراع تک نجاست کا اثر سرایت کر کے کنوئیں میں آئے گا۔ پورے
 دس ذراع یا اس سے آگے اگر بئر بالوعہ ہوا تو نجاست کا اثر پانی تک نہ آئے گا اس سے معلوم ہوا کہ شریعت
 کی نظر میں دس ذراع سے نیچے نیچے تک ایک طرف کی ناپاکی دوسری طرف تک اثر کرتی ہے لہذا دس
 ذراع سے کم حوض کو قلیل کہیں گے۔ اور دس ذراع اور اس سے زیادہ کو کثیر کہیں گے۔

صاحب نے شارح وقایہ کے اس استدلال پر اعتراضات کئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ
 حدیث میں جو اربعون ذراعا حریم آتا ہے۔ شارح وقایہ نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ دس ذراع
 ہر طرف حریم ہوگا۔ صاحب بھرکتے ہیں کہ یہ مطلب ٹھیک نہیں صحیح مطلب یہ ہے کہ اس کنوئیں کا حریم چالیس
 ذراع ہر طرف ہوگا۔ لہذا وہ استدلال ختم ہو گیا

دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ بات جو کہی گئی ہے کہ دس ذراع تک بئر بالوعہ نہیں کھود سکتا اس
 کے آگے کھود سکتا ہے یہ اصل مذہب حنفی نہیں ہے بلکہ مذہب حنفی یہ ہے کہ زمین کی تاثیر سمجھنے والے دو
 عادل تجربہ کاروں سے پوچھا جائے کہ ایسی زمین میں کتنی دور تک نجاست کا اثر کنوئیں میں پہنچ سکے گا
 جہاں تک اثر پہنچنے کا خطرہ ہے۔ وہاں تک بئر بالوعہ نہ کھودنے دیا جائے اور جتنی دور سے اثر پہنچنے کا
 خطرہ نہیں ہے وہاں تک کھودنے کی اجازت ہوگی یہ مقدار زمین کے سخت یا نرم ہونے کے اعتبار سے
 بدل سکتی ہے۔

تیسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ پانی کو زمین پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق بنے زمین کی کیفیت چیز ہے
 اور پانی اس کی نسبت لطیف ہے۔ زمین میں سے نجاست کا اثر اس قدر سرایت نہیں کر سکتا جس قدر
 تیزی سے پانی میں سرایت کرے گا۔ دس ذراع سے بئر بالوعہ کا اثر زمین میں سے ہوتا ہوا اگر کنوئیں

تک پہنچے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ پانی کے تالاب میں سے بھی ایک طرف کی ناپاکی کا اثر اتنی درہمی سے دوسری طرف پہنچے گا بلکہ پانی کی لطافت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس میں اس سے کم ساخت سے ایک طرف کی ناپاکی کا اثر دوسری طرف پہنچ جائے گا۔

عن ابی ہریرہ قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اننا نركب البحر ۵۔ اس حدیث کے اہم مباحث کو فوائد کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔

فائدہ اولیٰ - حاصل حدیث و تعیین سائل

اس حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ جب ہم سمندر کا سفر کرتے ہیں ہم تھوڑا سا پانی ساتھ لے کر جاتے ہیں اگر اس پانی سے ہم وضو وغیرہ کریں تو پینے کیلئے ہمارے پاس پانی نہیں رہے گا کیا ایسی صورت میں سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا ”هو الطهور ماء والحل ميتة“ یہ سوال کرنے والا کون تھا۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سائل قبیلہ بنی مدیج کا شخص تھا۔ اس کے نام میں کئی آراء ہیں مثلاً عبد اللہ، عبد، عبید، حمید بن صخرۃؓ یہ شخص کشتی بانی کرتا تھاؓ

فائدہ ثانیہ - منشار سے سوال

یہ بات قابل غور ہے کہ سائل کا سوال کرنے کا منشار کیا ہے۔ سمندری پانی سے وضو کے بارہ میں اُسے کیا تردد اور غلبان پیش آیا جس کی وجہ سے یہ سوال کیا ہے علماء نے اس سوال کے منشار مختلف بیان کیے ہیں۔ ۱۔ ابوداؤد کی ایک روایت میں آتا ہے ان تحت البحر لئلا ۳۱ یعنی سمندر کے نیچے دوزخ ہے شاید اس سائل تک یہ حدیث پہنچ گئی ہو وہ سمجھے ہوں کہ سمندر کے پانی میں دوزخ کا اثر ہے جس کی وجہ سے یہ اس قابل نہیں کہ اس سے وضو کیا جائے حافظ عسقلانی نے فتح الباری میں طبرانی کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک یہودی سے پوچھا کہ دوزخ کہاں ہے؟ اس نے کہا کہ سمندر میں تو حضرت علیؓ نے فرمایا مَا أَرَأَا إِيَّاهُ قَابًا پھر اس کی تاکید میں یہ آیت پڑھی قَالِ الْبَحْرُ الْمُسْتَجْوِی۔ اور دوسری آیت میں ہے

۱۔ معارف السنن ص ۲۵۴ ج ۱ ۲۔ اجز المسالک ص ۴۸ ج ۱

۳۔ سنن ابی داؤد ص ۳۳۴ ج ۱۔

وَ إِذَا الْحَائِرُ مُتَحَرِّثٌ غَرَضِيكَ يَهْ بِأَيْتِ مَشَارِ سَوَالِ بْنِ سَكْنَى هِیْ .

۲۔ سمندر میں بہت تعداد میں حیوانات مرتے رہتے ہیں سائل نے شاید یہ سمجھا ہو کہ جس پانی میں اس قدر جانور مرتے ہیں وہ ان کے مرنے سے ناپاک ہو گیا ہو اس لئے سوال کیا۔

۳۔ سمندر کا مزہ اور رنگ عام طور پر تغیر ہوتا ہے شاید ذائقہ کے کڑے ہونے اور رنگ کے متغیر ہونے کی وجہ سے یہ سمجھا ہو کہ یہ طہور نہیں

ایک اشکال کا جواب

فائدہ ثالثہ۔

۱۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر جرح و عمرہ اور جہاد کے بھی سمندر کا سفر جائز ہے جبکہ ابو داؤد کی ایک حدیث میں ہے لَا یُرْکَبُ الْبَحْرُ إِلَّا حَاجَ أَوْ مَعْتَمِرًا وَ شَارِعًا فِی سَبِيلِ اللَّهِ ؕ اس سے معلوم ہوا کہ ان تین کے علاوہ کسی کیلئے سمندری سفر جائز نہیں۔ دونوں میں بظاہر تعارض ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابو داؤد والی روایت میں نہی تحریمی نہیں بلکہ نہی ارشادی ہے نہی ارشادی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ نہی اس کام کے حرام ہونے کی وجہ سے نہیں کی جارہی بلکہ نہی کی وجہ یہ ہے کہ یہ کام غلطی کے مفادات و مصالح کے خلاف ہے یہاں نہی اس لئے کی گئی کہ اس زمانہ میں سمندری سفر خطرناک ہوتا تھا مطلب یہ ہے کہ ایسا خطرناک سفر جرح، عمرہ یا جہاد جیسے کسی اہم کام کے لئے ہی کرنا چاہیئے۔

مار البحر کا حکم

فائدہ رابعہ

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سمندر کے پانی سے وضو وغیرہ جائز ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کا یہی مسلک ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک سمندر کے پانی سے طہارت مکروہ ہے۔ عبداللہ بن عمرو اور عبداللہ بن عمرو سے بھی یہی منقول ہے

جواب میں اطناب کی وجہ

فائدہ خامسہ

سائل کے اس سوال کے جواب میں صرف ”نعم“ فرمادینا کافی تھا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا بلکہ فرمایا ”هُوَ الطَّمْوُوسُ مَا وَدَّ الْخَمَّ“ اس اطناب میں کئی نکتے ہو سکتے ہیں مثلاً۔
۱۔ اگر نعم فرمادیتے تو اس میں شبہ ہوتا کہ شاید صرف وضو کے لئے اس کو استعمال کر سکتے ہیں غسل کیلئے نہیں کر سکتے اس لئے کہ سوال وضو کے متعلق ہے اور یہ اشتباہ بھی ہو سکتا تھا کہ وضو کے لئے عام حالات میں مار البحر کا استعمال درست نہیں بلکہ صرف اس حالت میں اس سے وضو ہو سکتا ہے جو سوال کے وقت تھی۔

یعنی حالت اضطرار میں اور پانی نہ ہونے کی وجہ سے۔ اس جواب میں تعمیم ہو گئی کہ سمندر کا پانی طہور ہے۔ اس لیے ہر طہارت کے لئے ہر موقع پر تطہیر کے لئے اس کا استعمال کر سکتے ہیں۔ حالت اختیار میں بھی اور حالت اضطرار میں بھی۔

۲۔ اگر نعم فرما دیتے تو اس سے جواز وضو کا حکم سمجھ میں آ جاتا۔ لیکن اس کی علت سمجھ میں نہ آتی۔ اس جواب میں حکم مع علت بتا دیا گیا ہے یعنی اس کا استعمال اس لئے جائز ہے کہ یہ طہور ہے۔

فائدہ سادہ سہ بحری جانوروں کا حکم

اس حدیث کے تحت شارحین حدیث نے ایک اختلافی مسئلہ کا ذکر کیا ہے۔ وہ یہ کہ سمندری جانوروں میں سے کس کس کا کھانا حلال ہے پھلی کا کھانا تو بالاجماع جائز ہے۔ باقیوں میں اختلاف ہے حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ حیوانات البحر میں سے صرف سمک حلال ہے۔ جمیع اقوام ہا۔ باقی سب جانور حرام ہیں۔ شافعیہ کے اس مسئلہ میں تین قول ہیں ۱۔ تمام سمندری جانور حلال ہیں حتیٰ کہ کلب البحر خنزیر البحر تیات البحر سب حلال ہیں ۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ سمندر کے سب جانور حلال ہیں ماسوا ضفدع۔ اور قساح اور سلحفاہ کے۔ ۳۔ تیسرا قول یہ کہ جن سمندری جانوروں کی نظیر بری جانوروں میں حلال ہے وہ سمندری جانوروں میں بھی حلال ہے جیسے بکری، اونٹ وغیرہ۔ اور جن سمندری جانوروں کی نظیر بری جانوروں میں حرام ہے وہ سمندری میں بھی حرام ہیں۔ جیسے خنزیر، کلب وغیرہ۔ اور جن سمندری جانوروں کی نظیر بری میں نہیں وہ بھی حلال ہیں۔ شافعیہ کے ہاں ان تینوں میں مختار قول یہی ہے کہ سب حلال ہیں ماسوا ضفدع کے امام مالک اور امام احمد کا مذہب بھی مختار شافعیہ کے قریب قریب ہے۔ یعنی سب حلال ہیں چند ایک مستثنیٰ ہیں۔ استثنائیں ان کا اختلاف ہے۔ بہر کیف ائمہ ثلاثہ پھلی کے علاوہ بھی بعض سمندری جانوروں کی حلت کے قائل ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل | ۱۔ ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ نے اس مسئلہ میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ وَالْحِلُّ

میتہ سے۔ وہ کہتے ہیں کہ میتہ کی جو اصناف ہے بھر کی طرف یہ اصناف استغراق کیلئے ہے۔ معنی یہ ہوا کہ سمندر کے سب میتات حلال ہیں۔ اس کو حنفیہ کے خلاف پیش کرتے ہیں کہ تم صرف پھلی کو حلال کہتے ہو باقیوں کو حرام کہتے ہو۔ یہ اس حدیث کے خلاف ہے۔

۲۔ آیت قرآنی احل لکم صید البحر اس آیت میں صید بمعنی ”مصيد“ ہے یعنی شکار کے ہوتے جانور۔ آیت سے سمندر کے شکار کردہ جانوروں کا جواز مطلقاً ثابت ہو رہا ہے۔ سمک کی کوئی تحفہ میں نہیں۔

۳۔ احادیث میں واقعہ آرہا ہے کہ ایک سفر بحر میں صحابہؓ کو بہت سخت بھوک لگی ہوئی تھی۔ کھانے کے لئے پاس کچھ نہ تھا۔ قدرت نے یہ انتظام فرمایا کہ سمندری جانوروں میں سے الغنبر ان کے ہاتھ لگا جس کو یہ کئی دن تک کھاتے رہے۔ تو غنبر کا کھانا بھی صحابہؓ سے ثابت ہو گیا۔

جوابات

پہلی دلیل کے جوابات

۱۔ میتہ کی اغناف استغراقی نہیں مہدی ہے اس سے مراد مخصوص میتہ ہے یعنی ممک جیسا کہ دوسرے دلائل کا تقاضا ہے۔

۲۔ اگر یہ تسلیم کر لیں کہ یہ اغناف استغراق کے لئے ہے۔ تب بھی یہ ہمارے خلاف نہیں اس لئے کہ یہاں جل کا معنی ہے طاہر جل کے دو معنی آتے ہیں ایک کسی چیز کا کھانا حلال ہونا۔ دوسرا کسی چیز کا پاک ہونا نجس نہ ہونا خواہ اس کا کھانا حلال ہو یا نہ۔ یہاں جل دوسرے معنی میں ہے یعنی طاہر اس سے یہ بات نکلی کہ سمندر کے سب میتات طاہر ہیں۔ یعنی نجس نہیں ہیں۔ طاہر ہونے سے جلت اکل لازم نہیں آتی جیسے مٹی طاہر ہے۔ اس کے باوجود اس کا کھانا ٹھیک نہیں۔ جل کو یہاں طاہر کے معنی میں لینا سیاق کے زیادہ مطابق ہے۔ اس صورت میں اس جملے کا ربط ماقبل سے بالکل ظاہر ہو جاتا ہے پہلے فرمایا تھا کہ سمندر کا پانی طہور ہے۔ اس پر یہ اشکال ہو سکتا تھا کہ سمندر میں اتنے جانور مرتے ہیں تو یہ کیسے طہور رہا تو جواب یہ ہوا کہ اس کے سب میتے طاہر ہیں۔ اس لئے ان سے سمندر کا پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

دوسری دلیل کا جواب

آیت میں صید بمعنی ”مصيد“ نہیں ہے بلکہ یہ اپنے مصدری معنی پر ہے اس لئے کہ اس کا حقیقی معنی یہی ہے۔ صید بمعنی مصید نجاز ہے۔ اس سے حالت احرام میں فعل اصطیاد کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اس سے اس کے کھانے کی علت ثابت نہیں ہوتی۔

تیسری دلیل کا جواب

عبر والی حدیث سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ غنبر انواع ممک میں سے ہی ایک نوع ہے۔ اس کا حکم ممک والا ہی ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اس واقعہ کی بعض روایتوں میں غنبر کی جگہ حوت کا لفظ آیا ہے۔ جیسا کہ بخاری شریف کی ایک روایت میں فَا لَقِيَ الْبَحْرَ حَتَّى شَا مِثْلَهُ شَرَّ مِثْلَهُ يُقَالُ لَهُ الْغَنَبَرُ اس میں تصریح ہو گئی کہ غنبر بھی جھلی کی ایک قسم ہے۔ اگر بالفرض تسلیم کر لیں کہ جس غنبر کو صحابہؓ نے کھایا تھا وہ غیر ممک ہے۔ تب بھی ہمارے لئے مضہر نہیں اس سے غیر ممک کا حلال ہونا ثابت نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ان احادیث میں تصریح ہے کہ جب یہ کھائی

گئی تھی اس وقت ان کو شدید بھوک تھی اور کچھ کھانے کے لئے نہ تھا تو یہ حالت اضطراب ہوئی۔ اس کا جواز حالت اضطراب میں ثابت ہوا۔ گفتگو حالت اختیار میں ہے۔

حنفیہ کی دلیل حنفیہ کہتے ہیں کہ مچھلی کے علاوہ تمام میتات البحر حرام ہیں۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ قرآن مجید کی نص قطعی میں میتہ کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ اور اس میں اطلاق ہے۔ غواہ میتہ البحر ہو غواہ میتہ التبر ہو۔ اطلاق آیت سے معلوم ہوا کہ بحر اور برکات ہر میتہ حرام ہے البتہ حدیث مشہور سے دو میتہ کی تخصیص ثابت ہے۔ اُحِلَّتْ لَنَا الْمَيْتَانِ. اَلْتَّمَكُ وَالْجَحَادِ. باقی میتات کا حکم وہی رہے گا حرمت والا۔

ان دونوں میتوں کی تخصیص پر اجماع بھی ہے۔ مچھلی کے علاوہ کسی بحری جانور کا کھانا صحابہ سے ثابت نہیں ہے لہٰذا یہ تعامل بھی دلیل ہے کہ صرف مچھلی حلال ہے۔

فائدہ سابعہ ”الحل میتہ“ کا مقابل سے ربط

حدیث کے دونوں جملے هو الطهور ماءً وَاَلْحَلَّ مَيْتَةً ان دونوں میں ربط کیا ہے سائل نے تو صرف پہلی بات پوچھی ہے کہ اس سے وضو جائز ہے یا نہیں دوسری بات کیوں ارشاد فرمائی اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ اس کا اضافہ بطور اسلوب حکیم کے ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سمجھا کہ جیسے سمندری سفر میں وضو اور پینے کے لئے پانی کی ضرورت ہے جس کی بنا پر اُس نے سوال کیا ہے ایسے ہی کبھی کھانے کی ضرورت بھی پیش آجاتی ہے تو اس کی ضرورت کا احساس فرما کر جواب میں اضافہ فرمایا۔

۲۔ یہ دوسرا جملہ منشاء سوال کے ازالہ کے لئے ہے سائل کے ذہن میں یہ بات تھی کہ سمندر میں لتنے جانور مرتے ہیں تو یہ کیسے پاک رہ سکتا ہے۔ اس کے منشاء کو یوں دور فرمایا کہ یہ سب میتے تو طہر ہیں۔ ان کے مرنے سے طہارت پر کیا حرف آئے گا۔

۳۔ سمندر کے پانی سے وضو کا جائز ہونا ایک ظاہر مسئلہ تھا جس کو سب جانتے ہیں۔ البتہ میتہ کا حلال ہونا یہ مسئلہ ذی ظاہر نہیں جب سائل پہلے یہی مسئلہ سے نا آشنا ہے۔ تو دوسرا مسئلہ جو ضروری بھی ہے اور پہلے سے دقیق بھی ہے تو اُس سے یہ ضروری ناواقف ہوگا۔ اس لئے جواب میں یہ بات بھی فرمادی۔

فائدہ ثامنہ ایک اشکال کا جواب

حدیث کے جملہ ہوا الظہور ماہ میں مسندین معارف ہیں۔ اور تعریف مسندین مفید قصر ہو تلم ہے۔
تو لفظ ہر اس کا معنی یہ بنا کہ یہی پانی طہور ہے حالانکہ یہ بات خلاف واقعہ ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی
پانی طہور ہیں۔

جواب یہ ہے کہ تعریف مسندین کی دلالت قصر پر لازمی نہیں ہے۔ کبھی خبر کو معرفہ لانے میں اور
نکات بھی ہوتے ہیں۔ قصر مقصود نہیں ہوتا علامہ جرجانی وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے اور اگر مان لیا جائے
کہ یہاں قصر ہے تو قصر کی دو قسمیں ہیں۔ کبھی قصر مند کا مسند الیہ پر ہوتا ہے اور کبھی اس کے برعکس ایک
صورت میں جملہ کا معنی یہ بنے گا کہ یہی پانی پاک ہے۔ اس پر اشکال ہے لیکن یہ معنی مراد نہیں یہاں
دوسری صورت مراد ہے۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ یہ پانی طہور ہی ہے یعنی اس کے غیر طہور ہونے کا شبہ نہ کیا جائے۔

عن ابی زید عن عبد اللہ بن مسعود ان البقی صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ لیلۃ الجن الخ ص ۵۰
نبذ برد زن فیل ہے معنی مفعول۔ النبی کا معنی ہے ”پھینکنا“ نبذ اس پانی کو کہتے ہیں جس میں کھجوریں
وغیرہ پھینک دی گئی ہوں۔ جس پانی میں کھجوریں ڈالی جائیں اسکو نبذ ترمکتے ہیں اور جس میں کشش ڈالی جائے اس کو
نبذ زریب کہتے ہیں علی ہذا القیاس۔ نبذ کی اقسام میں سے کس کا پینا جائز ہے کس کا نہیں یہ بحث اپنے موقع
پر آئے گی انشاء اللہ۔

نبذ تمر سے وضو کا حکم

نبذ تمر کے ساتھ وضو جائز ہے یا نہیں۔ نبذ تمر کے کئی حالات ہیں بعض حالات میں بالاتفاق
اس سے وضو جائز ہے۔ اور بعض حالات میں بالاتفاق جائز نہیں اور بعض حالات میں ائمہ کا اختلاف
ہے۔ متنازعہ فیہ صورت کی تعیین کرنے کے لئے سب صورتیں بیان کی جاتی ہیں۔

۱۔ ایک صورت اس کی یہ ہے کہ پانی میں کھجوریں ڈالی گئیں ابھی اس میں شیرینی نہیں آئی یہ سب کے نزدیک
ابھی مابطلق ہے۔ اس سے وضو جائز ہے۔

۲۔ ایک صورت یہ بھی ہے کہ کھجوریں ڈالنے سے پانی میٹھا ہوا۔ لیکن اس کی برکت بھی ختم ہو چکی ہے۔
اب یہ رفیق اور سیال نہیں رہا یعنی اتنا گاڑھا ہو گیا ہے کہ بہہ نہیں سکتا بالاتفاق اس سے وضو جائز نہیں۔
۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ بڑے بڑے یہ نبذ منسکر ہو چکا ہے اس سے بھی بالاتفاق وضو جائز
نہیں۔

۴۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ اس کو آگ پر پکایا گیا ہے اس میں بھی امام صاحب کا قول مختار ہی نقل کیا جاتا

ہے کہ اس سے وضو جائز نہیں۔

آب محل نزاع ائمہ کے درمیان یہ نکلا۔ نبیہ التمر الحلو الریق غیر مشکدر غیر مطبوخ۔ جس نبیہ تریں یہ صفیں پائی جائیں اس میں ائمہ کا اختلاف ہے امام شافعی۔ امام مالک۔ امام احمد۔ امام ابو یوسف کے نزدیک اگر اور پانی موجود نہ ہو..... صرف ایسا نبیہ تری ہو تو تیمم کیا جائے اس سے وضو جائز نہیں یہی جمہور کا مسلک ہے امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ ایسی صورت میں جمع بین الوضو والتیمم کرنا واجب ہے جس کو چاہے پہلے کرے لے امام ابو حنیفہ کی اس مسئلہ میں چار روایتیں ہیں لے

۱۔ ایسی حالت میں ایسے نبیہ تری سے وضو واجب ہے تیمم کی ضرورت نہیں۔ امام صاحب اس حکم میں متقدم نہیں ہیں۔ امام ترمذی نے سفیان وغیرہ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔ امام اوزاعی تو تمام نبیہ دلوں سے وضو کو جائز سمجھتے ہیں۔ حضرت علیؓ حضرت ابن عباسؓ حضرت شہنشاہؓ ایک روایت کے مطابق حضرت عمرؓ بھی نبیہ تری سے وضو کے جواز کے قائل ہیں۔

۲۔ ایک روایت امام صاحب سے یہ بھی ہے کہ اس سے وضو کرے اور مستحب یہ ہے کہ ساتھ تیمم بھی کر لے۔ امام ترمذی نے اسنن کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔

۳۔ جمع بین الوضو والتیمم واجب ہے لے انا قال محمدؐ

۴۔ تیمم کرے اس سے وضو جائز نہیں مثیل مذہب الجہومس پہلی تین روایتیں امام صاحب کی مرجع غنما ہیں اور چوتھی روایت جو جمہور کے مطابق ہے یہ مرجع الیہ ہے امام طحاوی۔ محقق ابن نجیم اور قاضی خان اور اکثر مشائخ حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ اور مختار یہی چوتھی روایت ہے جو جمہور کے مطابق ہے۔ اس کی دلیل قرآن پاک کا الفاہر ہے۔ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فَمَا مَاءٌ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا۔ یعنی جب ماء مطلق نہ ملے تو تیمم کرو اور ایسا نبیہ تری مار مطلق میں داخل نہیں ہے۔ اس لئے اس کے ہوتے ہوئے تیمم کا حکم ہوگا۔ جب اور پانی نہ ملے۔ امام صاحب کا قول مختار بھی چونکہ جمہور کے مطابق ہے۔ اس لئے آپ کے پہلے قول کی تائید میں دلائل پیش کرنے اور اس پر وارد ہونے والے اعتراضات کا جواب دینے کی تکلیف کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔ کیونکہ امام صاحب خود اس سے رجوع فرما چکے ہیں۔ لیکن چونکہ اس مقام میں یہ چیزیں زیر بحث لائی جا رہی ہیں اس لئے محقق علمی کے طور پر ان مباحث کا تلخیص پیش کیا جاتا ہے وَهُوَ هَذَا۔

لے معارف السنن ص ۳۱۰ ج ۱ لے ایضاً لے ایضاً لے جامع ترمذی ص ۱۷۱ ج ۱ لے ایضاً لے مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۶ ج ۱ لے السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۲ ج ۱ لے فتح الباری ص ۳۵۲ ج ۱۔

امام صاحب کا قول اول یہ ہے کہ ایسی حالت میں ایسے نبیذمر سے وضو کیا جائے اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی یہ حدیث ہے جس میں **يَكْتُمُكَ طَيْبَتُهُ وَمَا طَهُرُوا فِتْنًا مِنْهُ** آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نبیذمر کو طہور فرمایا اور خود اس سے وضو بھی کر لیا معلوم ہوا کہ اس سے وضو جائز ہے۔

اس حدیث پر تین سوالات ہیں۔

۱۔ ایک یہ کہ عبداللہ بن مسعودؓ سے اس حدیث کو نقل کرنے والے ابو زید ہیں ان کو محدثین نے مجہول کہا ہے۔ اس لئے یہ روایت صالح للدرستلال نہیں۔

۲۔ اس کی سندیں ابو فرارہ ہیں ان کے متعلق یہ تردد ہوا ہے کہ یہ راشد بن کيسان ہی ہیں یا کوئی اور ہیں۔

۳۔ تیسرے یہ کہ یہ حدیث لیلۃ الجن کی ہے۔ اس کے متعلق خود حضرت ابن مسعودؓ کا یہ مقولہ ثابت ہے کہ **مَا شَهِدَهَا مَنَا أَحَدًا وَكَمَا قَالَ** یعنی ہم میں سے کوئی بھی اس واقعہ میں موجود نہ تھا۔ معلوم ہوا کہ یہ خود بھی ساتھ نہ تھے ان کا یہ کہنا اس حدیث کے معارض ہے جس سے آپ استدلال کر رہے ہیں

سوال اول کا جواب اس ابو زید کے متعلق کتب رجال سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ یہ ابو زید عمرو بن حریث کے مولیٰ ہیں اور ان سے یعنی ابو زید سے دو شخص حدیث روایت کرنے والے ملتے ہیں۔ ایک ابو فرارہ راشد بن کيسان دوسرے ابو زرقیٰ بن اصفول حدیث کا یہ ضابطہ ہے کہ جس شخص سے دو ثقہ روایت کر نیوالے ملتے ہوں اس کی بحالۃ الذات ختم ہو جاتی ہے۔ اب ان کو مجہول الذات نہیں کہتے معلوم الذات کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ابو زید مجہول الذات نہیں ہیں۔ البتہ مجہول الاسم ہیں۔ ابو زید ان کی کنیت ہے نام معلوم نہیں۔ ایسا ہونے سے قبول روایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بہت سے اکابر امت ایسے ملتے ہیں جو کنیت سے مشہور ہیں ان کا نام معروف نہیں اس کے باوجود ان کی روایت سب قبول کرتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ابو زید کے بہت سے متابع موجود ہیں جیسے ابو زید عبداللہ بن مسعودؓ سے اس واقعہ کو نقل کرتے ہیں چوڑہ شخص اور ہیں جو ابو زید کی طرح عبداللہ بن مسعودؓ سے اس حدیث کو نقل کرتے ہیں۔ ان کی تفصیل حدیۃ القاری میں موجود ہے۔ سوال ثانی کا جواب ابو فرارہ کے بارے میں یہ تردد صحیح

نہیں۔ اس لئے کہ محدثین کبار نے یہ تصریح کر دی ہے کہ ابو فزارہ سے مراد راشد بن کیسان ہیں۔ ابو فزارہ راشد ہی کی کُثِبت ہے۔ اس کی تصریح ابن معین۔ ابن عدی۔ ابن عبد البر بہقی اور دارقطنی وغیرہ حضرات نے کی ہے۔

سوال ثالث کا جواب۔ اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

۱۔ حافظ بدر الدین شبلی صنفی نے اپنی کتاب آکام المرجان میں تصریح کی ہے کہ لیۃ الجحش کا واقعہ متعدد مرتبہ ہوا ہے چھ مرتبہ کا یہ واقعہ نقل کیا ہے۔ بعض مرتبہ ابن مسعودؓ ساتھ تھے بعض مرتبہ نہیں تھے اس لئے کوئی تعارض نہیں۔

۲۔ ابن مسعودؓ نے یہ جو فرمایا ہے کہ میں وہاں نہیں تھا۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ عین تبلیغ کی وقت میں پاس نہیں تھا۔ حضور ﷺ نے ان کو ایک دائرہ کھینچ کر اس میں بٹھا دیا تھا اور خود جنوں کے پاس چلے گئے تھے سفر میں ساتھ تھے عین اُس موقع پر ساتھ نہ تھے۔

۳۔ ابن مسعودؓ نے جو یہ کہہ دیا ہے مَا شَهِدَ هَا مِنَّا أَحَدٌ۔ اس کا مطلب یہ ہے مَا شَهِدَ مِنَّا أَحَدٌ عَدُوِّنِي۔ چونکہ ان کا واقعہ میں ساتھ ہونا سب جانتے تھے۔ اس لئے اپنے اشتناکی انہوں نے ضرورت نہیں سمجھی۔ دوسروں کے ساتھ ہونے کی نفی کرنا چاہتے ہیں۔ الجوہر النقی میں ایک روایت نقل کی گئی ہے جس میں غیرنی کا لفظ موجود ہے اس سے بات اور بھی صاف ہو جاتی ہے۔

اب تک جو گفتگو کی ہے وہ دونوں روایتوں میں تطبیق دینے کیلئے ہے۔ اگر تطبیق کی طریق تریج | ان تقریروں سے قطع نظر کر لیا جائے تو تریج اُس روایت کو ہوگی جس سے ان کا ساتھ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب مثبت اور نافی میں تعارض ہو جائے تو تریج مثبت کو ہوتی ہے۔

فائدہ | یہ اختلاف صرف بنیذ تمر کے بارہ میں ہے روایت بھی صرف اسی کے متعلق وارد ہوئی ہے۔ زبیب اور شعیر وغیرہما اور حمزوں سے جو بنیذ بناتے جاتے ہیں وہ اگر عمدہ ذکر تک پہنچ جائیں تو امام صاحب اور باقی جمہور ائمہ سب اس سے دصور جاتر نہیں سمجھتے اس لئے کہ یہ مار مطلق نہیں ہے البتہ اوزاعی بنیذ تمر کے علاوہ دوسرے ابنزہ سے بھی دصور جاتر سمجھتے ہیں۔

۱۔ دیکھئے معارف السنن ص ۳۱۱ ج ۱

۲۔ الجوہر النقی بذیل السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۲ ج ۱

عن كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن ابى قتادة ان ابا قتادة دخل عليها الخمر
وعن داود بن صالح بن دينار عن امه ان مولاتها امر سلتها بهمسية الى عائشة الخمر

سورہ ہرہ کا حکم

بلی کا جھوٹا پاک ہے یا ناپاک اس میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سورہ ہرہ طاهر ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ کراہت سے کون سی کراہت مراد ہے تنزیہی یا تحریمی؛ اسکی تخریج میں اختلاف ہوا ہے۔ امام طحاوی کی تخریج کے مطابق کراہت تحریمی مراد ہے امام کرخی کے نزدیک کراہت تنزیہی ہے۔ اس اختلاف کا منشاء علت کراہت میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ سورہ ہرہ کے مکروہ ہونے کی علت یہ ہے کہ اس کا گوشت ناپاک ہے۔ اور ناپاک گوشت سے جو لعاب پیدا ہو گا یہ بھی ناپاک ہو گا۔ اس علت کا تقاضا کراہت تحریمیہ کا ہے۔ بعض نے علت کراہت یہ بیان کی ہے کہ بلی ناپاک چیزوں میں منہ ڈالنے سے گریز نہیں کرتی۔ اس لئے احتمال ہے کہ شاید منہ کو نجاست لگی ہو اور ایسی حالت میں پانی میں منہ ڈال دیا ہو۔ اس علت کا تقاضا یہ ہے کہ کراہت تنزیہی ہوئی چاہیے اس لئے کہ احتمال کی بنا پر کراہت تحریمی ثابت نہیں ہوتی۔ کراہت تنزیہی ثابت ہو سکتی ہے راجح اور مختار اکثر مشائخ کے نزدیک یہ ہے کہ بلی کا جھوٹا پاک ہے اس میں کراہت تنزیہی ہے اور یہ بھی اس وقت جبکہ اور پانی ملتا ہو۔ اگر اور پانی موجود نہ ہو تو کراہت تنزیہی بھی نہیں۔ اس مختار کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے مذہب میں کوئی خاص فرق نہیں رہ جاتا۔ سب طہارت کے قائل ہیں۔ البتہ دوسرے دلائل کی بنا پر حنفیہ طہارت کے ساتھ کراہت تنزیہیہ کے بھی قائل ہو گئے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل | ائمہ ثلاثہ کی دلیل حضرت کبشہ بنت کعب اور داود بن صالح وغیرہ کی روایات زیر بحث ہیں جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے۔

انما یستنجس انما من الطوائف عیسکم۔ یعنی یہ ناپاک نہیں کیونکہ اس کا طواف اور آمد و رفت تم پر کثرت رہتی ہے اگر اس کے سور کو ناپاک قرار دیا جائے تو حرج لازم آئے گا۔ ۱۔ طحاوی وغیرہ میں حضرت ابوہریرہؓ سے سرفروہ روایت ہے۔ طہوی

امام ابوحنیفہ کی دلیل | الاناء اذا دلخ فیہ الہمر ان یُغسل مرۃ او مرتین کہ جس برتن میں بلی منہ ڈال جائے اس کی طہارت یوں ہے کہ ایک یا دو مرتبہ دھویا جائے۔ طہور کا لفظ بتلاتا ہے کہ دھونے سے پہلے اس برتن میں طہارت نہ تھی اور حدیث میں دھونے کی ضرورت

بیان کی گئی ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ اس میں طہارت نہیں ہے۔

۲۔ ترمذی شریف میں ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت ہے جس کے آخر میں یہ جملہ ہے۔ واذا ولغت فيه المرق غُسل مرقۃ جس برتن میں بتی منہ ڈال جائے اس کو ایک مرتبہ دھونے کا حکم کیا گیا ہے۔

۳۔ حدیث میں ہے السنور سبع ۷ یعنی بتی بھی ایک درندہ ہے اور درندوں کا گوشت حرام ہے تو لعاب بھی حرام ہے۔ اور جس چیز میں یہ لعاب مل گیا وہ بھی حرام ہونا چاہیے۔ تو مقتضائے حدیث یہ ہے کہ سوہرہ کو ناپاک قرار دیا جائے۔

ان حدیثوں سے بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ بتی کا جھوٹا ناپاک ہے۔ لیکن اس کے کثرت طواف کی وجہ سے اگر ناپاکی کا حکم لگایا جائے تو مخرج لازم آتا ہے۔ تو تمام اولہ کو جمع کرنے کے لئے امام صاحب اس کے قائل ہونے کے بتی کا جھوٹا طہر تو ہے لیکن مکروہ ہے۔

جوابات احادیث طہارت | ۱۔ حدیث کبشہ کا جواب امام طحاوی نے یہ دیا ہے کہ انہما کینست نجس میں بتی کے جھوٹے کا حکم بتانا مقصود نہیں ہے بلکہ یہ مماسۃ الثیاب پر محمول ہے یعنی بتی ناپاک نہیں اگر کپڑوں کو لگ گئی اُس سے کپڑا ناپاک نہیں ہوگا حدیث کا جو مرفوع حصہ ہے اس میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں حکم السنور بتانا مقصود ہے۔

۲۔ اگر مان لیا جائے کہ اس میں بتی کے سوہرہ کا حکم بتانا مقصود ہے تب بھی ہمارے خلاف نہیں اس لئے کہ اس کا حاصل یہی ہوگا کہ بتی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہم کب ناپاک کہتے ہیں ہمارے نزدیک بھی تو طہر ہی ہے۔ اور ظاہر ہونے کی علت حدیث میں کثرت طواف بیان کی گئی ہے معلوم ہوا کہ اس کی طہارت اس علت کی وجہ سے ہے۔ فی ذاتہ یہ ظاہر کہنے کے قابل نہیں خود اس انداز میں کراہت کی طرف اشارہ ہے اور کبشہ کا دیکھ کر تعجب کرنا اپنے کسب کے فعل پر یہ تعجب خود اس بات کی دلیل ہے کہ صحابہؓ مائل ہیں اس کی کراہت بیٹھی ہوئی تھی تو بہت قرآن اور دلائل کی بنا پر ہم سوہرہ کو ظاہر سمجھتے ہوئے اس کی کراہت کے قائل ہوئے۔

فائدہ | بتی کے ناپاک نہ ہونے کی علت اس کی آمد و رفت کی کثرت بیان کی گئی ہے۔

۱۔ جامع ترمذی ص ۲۷ ج ۱ بلکہ حاکم کی روایت سے سات مرتبہ دھونا معلوم ہوتا ہے حاکم نے اس کو علی شرط الشیخین کہا ہے وہی نے بھی ان کی موافقت کی ہے (متدرک حاکم ص ۱۶۰ ج ۱) لہ متدرک حاکم ص ۸۳ ج ۱۔ السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۲۴۹، ۲۵۲ ج ۱۔

اس سے دین کا یہ ضابطہ نکلا کہ الضَّرَرُ مُسْقِطٌ اور یہ بھی نکلا کہ الْحَرَجُ مَدْفُوعٌ اور یہ بھی نکلا کہ الْمُشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّسِيرَ الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرَ میں اس قسم کے ضوابط بیان کر کے اُن پر بہت سی تفریعات بٹھائی گئی ہیں۔

عن جابر قال سئل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انتوضاء بما افضلت المحرم قال نعم وبما افضلت السباع كلها ما۔

سور سباع کا حکم

حنفیہ کے نزدیک سور سباع ناپاک ہے۔ مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک پاک ہے۔ حنابلہ کی دو روایتیں ہیں ایک حنیفہ کے ساتھ دوسری مالکیہ وشافعیہ کے ساتھ سور حمار حنیفہ کے نزدیک مشکوک ہے بعض مشائخ کے نزدیک یہ شک طہارت میں ہے بعض کے نزدیک طہوریت میں ہے۔ شک کا منشا ریاء تو اختلافِ اولہ ہے یا اختلافِ صحابہ۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سئل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انتوضاء بما افضلت المحرم قال نعم وبما افضلت السباع اور اسی طرح سے حضرت ابو سعید خدری کی حدیث ان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الحياض التي بين مكة والمدينة تتردها السباع والكلاب والحمر عن الطمر منها فقال لهما ما حملت في بطونهما ولنا ما غبر طهور۔ یہ روایات سور السباع کے طہر ہونے کی دلیلیں ہیں۔

۱۔ سباع کا گوشت حرام ہے۔ اس لئے ان کا لعاب بھی حرام اور غبی ہوگا گبیونکہ حنفیہ کی دلیل | حرام گوشت سے متولد ہے۔ جب یہ لعاب کسی چیز میں ملے گا تو قاعدہ کی رو سے وہ سور ناپاک ہونا چاہیے۔

۲۔ فصل ثالث کی پہلی روایت جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق اور حضرت عمرو بن عاص ایک قافلے میں حوض پر آئے عمرو بن عاص نے صاحب حوض سے استفسار کیا اهل ترو حوضات السباع یہ سوال اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عمرو بن عاص درندوں کے سور کو ناپاک سمجھتے ہیں نیز

سوال کی ضرورت ہی نہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صاحبِ عرض کو جواب دینے سے روکا ہے اس لئے کہ محض احتمال کی بنا پر شریعت حکم نہیں لگاتی اور نہ احتمالات کی بنا پر تحقیق و کرید کو واجب کرتی ہے محض احتمال کی بنا پر تحقیق کرنا یہ غلو ہے اس لئے جواب دینے سے روکا ہے۔ حضرت عمر بن عامر کے ذہن کی تردید نہیں فرمائی بلکہ من وجہ تائید ہے اگر حضرت عمر بن خطاب سورسبائع کو طاہر سمجھتے تو یہ فرماتے کہ اگر سبائع کے منہ ڈالنے کی تحقیق بھی ہو جائے تو ہم اس سے وضو کریں گے کیونکہ پاک ہے۔

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو سوالات کیے گئے تھے وہ احتمال جوابات دلائل طہارت اور توہم کی بنا پر تھے شاید ان حضوں میں درندے منہ ڈال گئے

ہوں اس سے وضو کریں یا نہ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان پانیوں کو طاہر سمجھا جائے گا اس سے وضو کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ گودندوں کا جھوٹا شریعت میں ناپاک ہے لیکن ان پانیوں میں درندوں کے منہ ڈالنے کا احتمال اور توہم ہے اور احتمال و توہم سے ناپاکی کا حکم نہیں لگ سکتا اس لئے احتمالات کے پیچھے نہ پڑو۔

۲۔ جن حضوں کے متعلق سوالات کئے گئے ہیں وہ کثیر المار تھے اور مار کثیر میں ناپاکی کے پڑنے کا یقین بھی ہو جائے تو جب تک تغیر و صف نہ ہو وہ ناپاک نہیں ہوگا۔ اس وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کرنے کی اجازت دی ہے۔

ان توجہوں کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوسعید کی حدیث میں ان حضوں کے متعلق سوال ہے جن پر سبائع اور کلاب آتے جاتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بھی پاک قرار دیا ہے حالانکہ شافعیہ کے نزدیک بھی سورکلب نجس ہے اس سے وضو نہیں کیا جاسکتا تو یہ روایت ان کے بھی خلاف ہے۔ جو توجیہ وہ کریں وہ ہی ہماری طرف سے تصور کر لی جائے۔

۳۔ حمر دالی روایات کا ایک اور جواب بھی بن سکتا ہے وہ یہ کہ ان حمر سے مراد حمر وحشیہ ہیں یعنی گور خر (جنگلی گدھا) اور ان کا گوشت حلال ہے اس لئے جھوٹا بھی حلال ہے حمر دالی روایت اس تغیر پر ہمارے خلاف ہی نہیں۔

باب تطہیر النجاسات

عن ابی ہریرۃ اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبع مرات ۵۲۔
 جس برتن میں کتا منہ ڈال جائے اس کے متعلق حدیث کی روایات مختلف ہیں بعض روایتوں
 میں سات مرتبہ دھونے کا حکم ہے۔ بعض روایتوں میں آٹھ مرتبہ دھونے کا حکم ہے۔ دارقطنی کی ایک
 روایت میں ہے۔ یغسل ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً اس حدیث میں سات غسل کی تعیین نہیں کی گئی بلکہ تخیری
 گئی ہے چلے تین مرتبہ دھو لو چلے پانچ مرتبہ چلے سات مرتبہ۔ پھر بعض روایتوں میں تریب اور
 تغیر کا ذکر نہیں اور بعض روایتوں میں تریب کا حکم ہے۔ پھر جن روایتوں میں تریب کا حکم ہے وہ بھی
 مختلف قسم کی ہیں بعض میں ہے اولهن بالتراب اور بعض روایتوں میں ہے اخرهن بالتراب
 اور بعض میں ہے احدهن بالتراب اور بعض میں ہے غفر والسابعة۔ اور بعض روایتوں میں
 ہے۔ غفر والسابعة۔ اب یہاں دو باتیں قابل غور ہیں۔ ایک یہ کہ حدیث کی مختلف روایات
 میں تطہیر کیا ہے یا کسی کو ترجیح ہے۔ دوسرے یہ کہ اس مسئلہ میں ائمہ کے کیا اقوال ہیں اور کیا دلائل ہیں
 دلوں کلب کے متعلق اہم اختلافی مسئلے تین ہیں جن کی ضروری تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

مسئلہ اولیٰ

جس چیز اور برتن میں کتا منہ ڈال جائے یا زیادہ ناپاک ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہ۔
 امام شافعی۔ امام احمد اور جمہور علماء کے نزدیک یہ نجس ہے برتن کو دھونے کا
 حکم نجاست کی وجہ سے ہے امام مالک کا قول مشہور یہ ہے کہ یہ برتن پاک ہے اور یہ چیز بھی پاک ہے
 پھر ان پر سوال ہو گا کہ دھونے کا حکم کیوں دیا گیا ہے۔ مالکیہ سات مرتبہ دھونے کو واجب سمجھتے ہیں
 اگر لڑا ہے تو یہ کیوں؟ اس کے علماء مالکیہ نے دو جواب دیئے ہیں۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ سات مرتبہ دھو
 کا حکم تعبدی ہے۔ امر تعبدی اُس کو کہتے ہیں۔ جس کی علت سمجھ میں نہ آتی ہو اسی کو غیر معقول المعنی بھی کہہ
 دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ بھی امر تعبدی ہے۔

حدیث میں سات مرتبہ دھونے کا حکم آگیا ہم اس کے قائل ہیں اس کی علت ہماری سمجھ میں نہیں آئی
 بعض مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ امر معقول المعنی ہے لیکن دھونے کی علت نجاست نہیں بلکہ ہمتیت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ
 یہ کلب جس نے منہ ڈالا ہو یہ کلب اور جس چیز میں منہ ڈالا اس میں زہر ملا اثر آگیا ہو۔ اس لئے سات

مرتبہ دھونے کا حکم دیا گیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس برتن کو دھونے کا حکم معقول المعنیٰ اور علت نجاست ہے۔ بعض مالکیہ کے نزدیک دھونے کا حکم معقول المعنیٰ ہے لیکن علت نجاست نہیں بلکہ زہریلے اثر کا غدر ہے اور بعض مالکیہ کے نزدیک یہ امر تعبدی ہے۔ یہ امام مالک کا قول مشہور نقل کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ ان کے اور قول بھی ہیں ایک یہ کہ یہ نجس ہے کَمَا قَالَ الْجَمْعُ مُمْسِرٌ۔ اور ایک قول امام مالک کا یہ بھی ہے کہ جس کتے کے رکھنے کی اجازت ہے۔ اس کا جھوٹا طاہر ہے جس کے رکھنے کی اجازت نہیں اُس کا جھوٹا نجس ہے۔

صحیح مذہب جمہور کا ہے کہ یہ چیز اور برتن ناپاک ہے اس کی دلیل مسلم شریف کی حدیث کے لفظ ہیں طُمُؤْمُرٌ اِنْءَا اَحَدِكُمْ اِذَا وَلَعَ فِيْهِ الْكَلْبُ اَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَاتٍ طہور کا لفظ بتاتا ہے کہ یہ دھونا طہارت حاصل کرنے کے لئے ہے۔ یہ صاف دلیل ہے اس بات کی کہ دھونے سے پہلے ناپاک ہو گیا تھا۔

مسئلہ ثانیہ جس برتن میں گُنا منہ ڈال جائے اس کو دھونا سب کے نزدیک ضروری ہے۔ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ کتنی مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایسے برتن کو سات مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ یہ حضرات ان حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں جن میں سات مرتبہ دھونے کا ذکر ہے۔ جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی زیر بحث حدیث۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دوسری نجاست برتن کو لگنے کی صورت میں تطہیر کا جو طریقہ ہے وہی یہاں ہے اگر کوئی نجاست برتن وغیرہ کو لگ جائے اس کو اس قدر دھونا ضروری ہے کہ جس سے زوال نجاست کا ظن مبتلی ہو کہ ہو جائے۔ یہ ظن عام طور پر تین مرتبہ دھونے سے ہوتا ہے۔ اس لئے کبھی یہ بھی کہہ دیا جاتا ہے کہ تین مرتبہ دھونا واجب ہے لیکن اصل مذہب حنفی یہی ہے کہ اتنا دھونا ضروری ہے کہ جس سے مبتلی ہو کہ ازالہ نجاست کا ظن ہو جائے اگر ایک مرتبہ اس زور سے پانی بہایا کہ ظن ہو گیا کہ ازالہ نجاست ہو گیا ہے تو کافی ہے۔

یہی حکم اس برتن کا بھی ہے جس میں گُنا منہ ڈال جائے یا کُتّا پیشاب کر دے خلاصہ یہ کہ جس برتن میں گُنا منہ ڈال جائے اس کو تین مرتبہ دھونا یا آٹھ مرتبہ دھونا یا تعفیر واجب نہیں۔

حنفیہ کے دلائل ۱۔ حدیث میں ہے اِذَا اسْتَيْقِظَ اَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَغْسِلُ يَدَاهُ فِي الْاَسْبَاطِ يَغْسِلُهُ ثَلَاثًا۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ یہاں ہاتھ دھو

کا امرا احتمال نجاست کی وجہ سے ہے۔ اور یہاں تین مرتبہ ہاتھ دھونے کا حکم دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ اغلظ النجاسات لگنے کی صورت میں تین مرتبہ دھونا کافی ہے جب اغلظ النجاسات (ٹٹی پٹیاب میں) تین مرتبہ دھونا کافی ہے تو دوسری نجاسات میں بدرجہ اولیٰ کافی ہوگا۔

۲۔ ابن ہندی نے اپنی "الکامل" میں حسین بن علی الکرابیسی کی سند سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث کی تخریج کی ہے۔ اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیہرقہ ولیغسلہ ثلاث مرات
اس حدیث کی سند کا مدار کرابیسی پر ہے اور وہ ثقہ ہیں۔

۳۔ طحاوی و دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ تین مرتبہ دھونے کا منقول ہے۔
۴۔ دارقطنی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا اپنا منقول نقل کیا ہے کہ وہ تین مرتبہ دھویا کرتے تھے۔ شیخ نقی الدین ابن دقیق العید نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

جوابات احادیث تسبیح | تسبیح وغیرہ کی روایات استحباب پر محمول ہیں اور استحباب کے ہم بھی قائل ہیں۔ اس میں اصل وجوب ہے لیکن یہاں بہت سے

قرآن ایسے موجود ہیں جو اس کے لئے صارف عن الوجوب ہیں۔ مثلاً
۱۔ حدیث مرفوعہ ہمیں تین مرتبہ دھونے کا امر ہے۔ اگر تسبیح والی روایات کو وجوب پر محمول کیا جائے تو دونوں قسم کی روایات میں تعارض ہوگا۔

ب۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ خود ہی تسبیح والی روایت کے راوی ہیں۔ راوی روایت کا فتویٰ اپنی روایت کے خلاف ہونا اس کے منسوخ یا مصروف عن الظاہر ہونے کی دلیل ہوتا ہے۔

ج۔ دارقطنی میں اس حدیث کے لفظ اس طرح ہیں یغسل الإناء من دلوغ الکلب ثلاثاً وخصناً
أدسبعا لہ اس تخمیر سے معلوم ہوا کہ سات مرتبہ دھونا واجب نہیں۔

۲۔ تسبیح یا تتریب وغیرہ پہلے واجب تھی پھر وجوب منسوخ ہو گیا جیسے پہلے تمام گتوں کے قتل کا حکم تھا۔ پھر یہ تشدید ختم ہو گئی تفصیل یہ ہے کہ یہووع سے اختلاط کی وجہ سے اہل مدینہ کو گتوں سے شغف تھا۔

لے اعلام السنن ص ۱۹۷ ج ۱ لے شرح معانی الآثار ص ۲۱ ج ۱ و نصب الراية ص ۱۳۱

ج ۱ بحوالہ دارقطنی لے نصب الراية ص ۱۳۱ ج ۱

لے ایضاً۔

اس شوق اور شغف کو ختم کرنے کے لئے اور گتوں کی دل میں نفرت پیدا کرنے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہایت حکیمانہ اسلوب اختیار فرمایا وہ یہ کہ پہلے ہر ایک کے قتل کا حکم فرمایا اس کے بعد تدریجاً تخفیف فرما دی صرف کالے گتے کے قتل کا حکم فرمایا۔ اس کے بعد مزید تخفیف ہو گئی۔ کلب، صید، کلب، ماشیہ کے رکھنے کی اجازت دے دی اور باقیوں کے قتل کا حکم بدستور رہا۔ اسی طرح سے جس برتن میں گتے مٹا ڈال جائے اس کے متعلق بھی ایسی ہی تدریج اختیار فرمائی پہلے آٹھ مرتبہ مع تتریب دھونے کا حکم ہوا پھر قدرے تخفیف کر دی گئی۔ سات مرتبہ دھونے کا حکم مع تتریب پھر مزید تخفیف سات مرتبہ کا حکم اور تتریب معاً پھر اس کے بعد اصلی حکم باقی رکھا گیا جو عام غاسات کے ازالے کا ہے یعنی تین مرتبہ دھونے کا پہلے احکام منسوخ ہو گئے یہی حکم باقی ہے۔

مسئلہ ثالثہ | جس برتن میں گتے مٹا ڈال جائے حدیث میں اس کو مٹی سے ملنے کا بھی امر ہے۔ آیا یہ تتریب واجب ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے امام ابو حنیفہ اور امام مالک و جوب تتریب کے قائل نہیں۔ امام شافعی اور امام احمد و جوب تتریب کے قائل ہیں۔ پھر امام شافعی اور امام احمد کے مذہب میں فرق ہے امام شافعی کے نزدیک تو تتریب سات مرتبہ میں داخل ہے۔ امام احمد کی دو روایتیں ہیں ایک تو یہی اور دوسری یہ کہ سات مرتبہ دھونا الگ ہے اور ایک مرتبہ مٹی ملنا الگ ہے۔ جن روایتوں میں آٹھ مرتبہ دھونا آ رہا ہے وہ بھی سندا صحیح ہیں حالانکہ یہ حضرات صرف سات مرتبہ دھونے کو واجب سمجھتے ہیں۔ اس صحیح حدیث کا جواب ان کے ذمہ ہو گا۔ ترک تو مناسب نہیں۔ ہم نے تو استحباب پر محمول کر کے سب پر عمل کر لیا ہے۔

وعنه قال قاما اعرابی فبال في المسجد ففتنا وله الناس مده

تطہیر ارض کا طریقہ

اگر زمین ناپاک ہو جائے تو امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اس کی تطہیر کا صرف یہ طریقہ ہے کہ اس کو پانی سے دھویا جائے حنفیہ کے نزدیک ناپاک زمین کے پاک ہونے کے کئی طریق ہیں۔ ۱۔ پانی سے دھونا یہ پاک کرنے کا اتفاقی طریقہ ہے۔ ۲۔ جتنے حصے تک گندگی کا اثر پہنچا ہے اتنی مٹی کو کھود دیا جائے اس کی جگہ پاک مٹی ڈال دی جائے۔ ظاہر ہے کہ جب گندی مٹی ہی نہ رہی تو اس کو ناپاک کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔ ۳۔ خشک ہو جانے سے بھی ناپاک زمین پاک ہو جاتی ہے۔

۱۔ بخاری شریف میں حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ہے۔ کانت الکلاب حنفیہ کے دلائل | تقبل وتدبر فی المسجد فی زمان رسول اللہ ﷺ

فلما یکنوا یرشون شیئاً من ذلک لعلہ ظاہر ہے کہ جب کتے بیرونی دیوار نہ ہونے کی وجہ سے آمد و رفت مسجد میں رکھتے تھے تو ان کا مسجد میں پیشاب کر دینا بھی منظور ہے۔ حالانکہ مسجد نبوی کی تطہیر کا شدید انتظام تھا لیکن اس پر پانی بہانے کا معمول نہ تھا بعض روایتوں میں کتوں کے پیشاب کرنے کی تصریح ہے۔ کانت الکلاب تبول وتقبل وتدبر فی المسجد فلما یکنوا یرشون من ذلک لعلہ اسی لئے امام ابو داؤد نے طہور الارض ازلیست کا ترجمہ قائم کر کے نیچے یہ حدیث درج کی ہے۔ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ زمین خشک ہوجانے سے پاک ہوجاتی ہے۔

۲۔ ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں محمد بن حنفیہ کا اثر نقل کیا ہے۔ اذا جفت الارض فقد زکات لعلہ یعنی زمیں کی پاکی اس کا ثبوت ہوجاتا ہے۔ عبد الرزاق نے ابو قتادہ کا اثر اسی مضمون کا اپنے مصنف میں نقل کیا ہے۔ یہ آثار اس بات کے دلائل ہیں کہ زمین خشک ہوجانے سے پاک ہوجاتی ہے۔

۳۔ زمیں کے جتنے اجزاء تک نجاست سرایت کر کے پہنچی ہے۔ اتنی مٹی اٹھالی جائے اور دوسری مٹی رکھ دی جائے۔ اب نہ نجاست رہی نہ محل نجاست۔ اس لئے تطہیر کے اس طریق میں کوئی اشکال نہیں۔

حنفیہ پر الزام اور اس کا جواب

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے بعض لوگ زیر بحث حدیث حنفیہ کے خلاف پیش کر دیتے ہیں کہ تم کہتے ہو کہ زمیں سوکھنے سے پاک ہوجاتی ہے۔ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں دھونے کا حکم دیا ہے۔ لیکن اس حدیث کو حنفیہ کے خلاف پیش کرنا بہت افسوس ناک بات ہے۔ اس لئے حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوا کہ دھونا بھی پاکی کا ایک طریقہ ہے۔ اس کے حنفیہ بھی قائل ہیں۔ تو جب حنفیہ ما ثبتت یا الحدیث کے قائل ہیں تو حدیث ان کے خلاف کیسے ہوئی البتہ حنفیہ طریق تطہیر کو دھونے میں منحصر نہیں سمجھتے اور حدیث سے ثابت بھی نہیں۔ بلکہ دوسرے طریقے بھی حدیث سے ثابت ہیں۔

لہ صحیح بخاری ص ۲۹ ج ۱ لہ سنن ابی داؤد ص ۵۵ ج ۱ وقد ثبتت ہذہ الزیارة فی رواۃ الاسماعیلی
والابی نعیم والبیہقی ایضا (عمدة القاری ص ۲۲ ج ۱) لہ مصنف ابن ابی شیبہ ص ۵۷ ج ۱
لہ نصاب الراہ ص ۲۱۲ ج ۱

کَمَا ذَكَرْنَا. اور اتنی بات کہنے کی ضرورت بھی اُس وقت ہے جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ پانی کا ڈرل پہا
کا حکم تطہیر کے خیال سے تھا ہم اس میں بھی مناقشہ کر سکتے ہیں۔ البوداؤد کی دوسری روایت سے یہ ثابت ہے
کہ جہاں پیشاب کیا تھا پہلے مٹی وہاں سے کھوری گئی۔ پھر بعد میں پانی بہانے کا حکم ہوا ہے تو یہ پانی کا بہانہ
صرف بؤد وغیرہ کے زائل کرنے کے لئے ہوگا۔ تطہیر کے لئے نہ تھا۔

یہ بات یاد رہے کہ خشک ہو کر اثر نجاست ختم ہو جانے کی صورت میں زمین نماز کے
لئے پاک ہوتی ہے اس سے تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ نص قطعی سے ثابت
ہے کہ تیمم کے لئے صعیب طیب کا ہونا ضروری ہے اور خشک ہو کر زمین کا پاک ہونا خبر واحد اور دلیل ظنی سے
ثابت ہے۔

عن سليمان بن يسار قال سألت عائشة عن المنى يصيب الثوب فقالت كنت
اغسله الم ماءً، وعن الأسود وهما عن عائشة قالت كنت افرك المنى
من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم ۵۲

منی طاہر یا نجس؟

امام ابو حنیفہ، امام مالک رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ منی ناپاک ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کے
مذہب میں فرق یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک جس کپڑے پر منی لگ جائے اس کی تطہیر صرف غسل سے ہی
ہو سکتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک منی ناپاک ہے تطہیر کے دو طریقے ہیں اگر منی خشک ہو چکی ہے تو فرک
بھی کافی ہے یعنی رگڑنے سے پاک ہو جائے گی اور اگر منی تر ہو تو دھونا پڑے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا
مذہب اور امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ منی طاہر ہے ایک روایت امام احمد سے نجاست
کی ہے لہ۔

دلیل قائلین طہارت ۱۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کنت افرك المنى من ثوب رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعض روایات میں ہے۔ ثم يصلی فیہ یعنی صرف
فرک کے بعد بغیر دھونے کے ناز پڑھ لیتے تھے۔ معلوم ہوا منی پاک ہے۔

۲۔ عن ابن عباس رضى الله عنه قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن المنى يصيب الثوب
قال انها هو بمنزلة المخاط والبراق الحديث رواه دارقطني لم ينفك من كونه مني كونه تشييد

لے معارف السنن ۲۸۲ ج ۱ ۵۲ نسب الراية ص ۱۱۰ ج ۱

الٹی ہے۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ میسے غلط پاک ہے ایسے جی بھی پاک ہے۔

جواب دلیل اول۔

یہ حدیث مالکیہ پر توجہ ہو سکتی ہے کیونکہ وہ یا بس ہونے کی صورت میں بھی فرک کو کافی نہیں سمجھتے لیکن حنفیہ پر حجت نہیں کیونکہ وہ منی کے یا بس دینے کی صورت میں فرک کو تہییر کے لئے کافی سمجھتے ہیں۔ فرک کر کے رسول اللہ کا اس میں نماز پڑھ لینا اس لئے نہ تھا کہ منی پاک ہے۔ بلکہ اس لئے تھا کہ گو منی ناپاک ہے لیکن فرک تہییر کے لئے کافی ہے جبکہ یا بس ہو۔ منی رطب اور منی یا بس میں حنفیہ نے جو فرق کیا ہے۔ یہ مراحۃ صحیح البوہوانہ اور طحاوی کی ایک حدیث سے ثابت ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کنت اذ لک المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان يابسا و اغسله اذا كان رطبا لہ اسی مضمون کی روایت دارقطنی میں بھی ہے۔

جواب دلیل ثانی

اس حدیث کی سند پر محدثین نے شدید کلام کیا ہے اور اس کو مرفوع کر کے بیان کرنا دہم ہے البتہ بیہقی نے حضرت ابن عباس کا اسی قسم کا قول موقوفاً نقل کیا ہے اس کی سند اچھی ہے لے نیز منی کو جو غلط کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے وجہ تشبیہ طہارت نہیں۔ بلکہ وجہ تشبیہ طریق ازالہ ہے۔

دلائل احناف

- ۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث جو مشکوٰۃ کے اسی اب کے فصل اول بحوالہ شخبین ہے اُم المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کنت اغسله من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيخرج الى الصلوة و اشتر الغسل في ثوبه دھونے کا معمول بتلاتا ہے کہ منی ناپاک ہے۔ حتی کہ دھونے کا اتنا اہتمام کیا گیا کہ گیلے کپڑے لے جا کر مصلیٰ پر کھڑا ہونا گوارا کر لیا گیا لیکن منی والے کپڑے میں نماز ادا نہیں کی۔ اگر منی پاک ہوتی تو اس تکلف کی ضرورت نہ تھی۔ یا کم از کم منی کے اتارنے کے بغیر منی والے کپڑے میں کبھی تو بیان جواز کے لئے نماز پڑھتے اذینس فلیس۔
- ۲۔ باب مخالطة الجنب میں متفق علیہ روایت گزر چکی ہے کہ جنابت لاحق ہونے کی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا تواضاً اغسل ذکرك ثم اغسل فلیس۔ کا حکم بظاہر نجاست منی کی دلیل ہے۔
- ۳۔ ابوداؤد وغیرہ میں اسناد صحیح سے روایت ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اپنی ہمشیرہ ام المؤمنین

۱۔ اشار السنن بحوالہ دارقطنی، طحاوی، ابی نوانہ۔ (ص ۱۷) و مشرح معانی الآثار ص ۴۱ ج ۱

۲۔ دیکھئے نسب الراہیہ ص ۲۱۰ ج ۱۔

حضرت ام حبیبہؓ سے پوچھا ہل کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم یصلی فی الثوب الذی یجامعہما فیہ تو ام المؤمنینؓ نے فرمایا نعم اذالمیر فیہ اذیؑ
اس حدیث سے دو طرح استدلال کیا جا سکتا ہے ایک یہ کہ اس میں منی کو ”اذی“ (گندگی) ہے تعبیر کیلئے دوسرا یہ کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ منی والے کپڑے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز نہیں پڑھتے تھے۔

اس کے علاوہ اور بھی بہت سی اماریت اور آثار صحابہؓ سے منی کا نجس ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کسی حدیث سے یہ بات ثابت نہیں کہ منی کے تر ہونے کی صورت میں بغیر دھونے کے اور خشک ہونے کی صورت میں بغیر رگڑنے کے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ادا فرمائی ہو۔

الفصل الثانی

عن لبابة بنت الحارث قالت کان الحسین بن علی فی حجر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبال علی ثوبہ الخ ۵۲۔

بچہ اور بچی جب کھانا کھانے لگ جائیں تو سب کا اتفاق ہے کہ ان کا پیشاب ناپاک ہے اور جس کپڑے وغیرہ کو لگ جائے اس کی تطہیر دھونے سے ہی ہو سکتی ہے۔ محض چھینٹے مارنے سے یہ کپڑا کسی کے نزدیک بھی پاک نہیں ہوگا یہاں گفتگو اس بچے یا بچی کے متعلق کرنی ہے جو دوڑ پیتے ہوں ابھی کوئی اور غذا کھانے نہ لگے ہوں امّہ اربعہ کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ غلام اور جاریہ دونوں کا پیشاب ناپاک ہے صرف داؤد ظاہریؑ کا یہ مسک ہے کہ بچے کا پیشاب پاک ہے بچی کا ناپاک ہے امّہ اربعہ میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ان کے نزدیک نجس ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

امام شافعی کا قول داؤد کی طرح نقل کر دیا جاتا ہے کہ یہ بھی بول غلام کو پاک سمجھتے ہیں لیکن یہ حکایت غلط ہے۔ کتب شافعیہ میں اس کے ناپاک ہونے کی تصریح ہے۔ بہر حال امّہ اربعہ اور جمہور فقہاء غلام اور جاریہ دونوں کے پیشاب کو نجس سمجھتے ہیں۔ البتہ ان کا آپس میں طریق تطہیر

۱۔ سنن ابی داؤد ص ۵۲ ج ۱ سنن ابن ماجہ ص ۴۱ سنن نسائی ص ۵۶ ج ۱ شرح معانی الآثار ص ۱۲ ج ۱ (مع فرق فی اللفظ) منتقى ابن جارد ص ۵۲۔

۲۔ شرح صحیح مسلم للنووی ص ۱۳۹ ج ۱

میں اختلاف ہوا ہے۔ طریق تطہیر میں علماء کے تین مذہب ہیں۔

۱۔ جس کپڑے کو لٹکی کا پیشاب لگ جائے اس کو دھونا ضروری ہے اور جس کو نیچے کا پیشاب لگ جائے اس میں رُش اور نفع یعنی چھینٹے مارنا کافی ہے اسی سے کپڑا پاک ہو جائے گا۔ یہ امام احمد اسحاق داؤد ظاہری اور امام شافعی کا مذہب ہے۔

۲۔ دونوں میں نفع کافی ہے یہ امام ادزاعی کا مذہب ہے امام مالک اور امام شافعی کی ایک روایت شاذہ بھی اسی طرح سے ہے لیکن ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں۔

۳۔ دونوں میں غسل ضروری ہے کسی میں بھی نفع یعنی چھینٹے مارنا کافی نہیں یہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ سفیان ثوری وغیرہم کا مذہب ہے۔ مذہب حنفی کے مطابق دونوں کا غسل ضروری ہے لیکن اتنا فسق حنفیہ نے بھی کیا ہے کہ بچہ کی پیشاب زائل کرنے کے لئے غسل بالماء کی ضرورت ہے لیکن ازالہ بول غلام کے لئے غسل خفیف کافی ہے یعنی پانی بہا دیا جائے دھوک کی ضرورت نہیں۔

صفیہ کی دلیل | رہ احادیث عامہ میں جن سے پیشاب لگنے کی صورت میں دھونے کا حکم سمجھ میں آتا ہے۔ عام نجاسات کے بارے میں بھی احادیث سے یہی حکم سمجھ میں آتا ہے کہ بدون غسل کپڑے کی تطہیر نہیں ہو سکتی ناپاک کپڑے پر جب صرف چھینٹے مارے جائیں گے تو ظاہر ہے کہ ناپاک کپڑے میں اور پھیلے گی اور تطہیر کہتے ہیں ازالہ نجاست کو تو عموماً نفوس شرعیہ کا مقتضی یہی ہے کہ جب دونوں کا پیشاب ناپاک ہے تو تطہیر کے لئے غسل واجب ہے نفع کافی نہیں۔

مذہب اول و ثانی کی دلیل | بعض روایتوں میں دونوں کے بارے میں نفع کا حکم سمجھ میں آتا ہے یعنی بچہ اور بچہ کی تفصیل اور تمیز نہیں کی گئی امام ادزاعی کا مسئلہ یہی ہے اور بعض روایات میں بول غلام اور بول جاریہ میں تفرقہ کیا گیا ہے بول ذکر کے بارے میں نفع اور رُش کا لفظ آ رہا ہے اور بول انٹی کے بارے میں نفع کا لفظ آ رہا ہے۔ پہلے مذہب والے ان تفرقہ والی احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔

احادیث تفرقہ کے جوابات | بعض حضرات نے تفرقہ والی احادیث کی سندوں پر کلام کیا ہے۔

۲۔ بچے کے پیشاب کے بارے میں احادیث میں مختلف قسم کے لفظ وارد ہوئے ہیں۔ (۱) اتباع الماء

(۴) صب المار (۳) نفع (۴) رشح۔ پہلے دو لفظ تو غسل کے معنی میں صریح ہیں دوسرا معنی لیا ہی نہیں جاسکتا۔ ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ بول مبی دھونا چاہیئے۔ تیسرے اور چوتھے قسم کے الفاظ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ نفع اور رشح جیسے مارنے کے معنی میں ہو دوسرا یہ کہ یہ دونوں لفظ غسل خفیف کے معنی میں ہوں۔ اگر پہلا معنی لیا جائے تو ان روایات کا پہلی دو قسم کی روایات سے تعارض ہوگا اور اگر دوسرا معنی لیا جائے تو کوئی تعارض نہیں ہوگا ظاہر ہے کہ ان روایات کا وہی معنی لینا چاہیئے جس سے روایات میں تعارض لازم نہ آئے۔ اس لئے ہم نفع اور رشح کو غسل خفیف کے معنی میں لیں گے۔ مطلب حدیث کا یہ ہے کہ پچی کا پیشاب

لے ابن اثیر جزری فرماتے ہیں ”وقد يرد النفع بمعنى الغسل والإزالة (النهاية ص ۵۸) بہت روایات ایسی ہیں جن میں غسل کے لئے نفع کا لفظ استعمال ہوا ہے مثلاً ① مشکوٰۃ کے اسی باب کی فصل اول میں بحوالہ صحیحین اسماء بنت ابی بکر کی حدیث ہے کہ نبی کریم سے پوچھا گیا کہ حیض کا خون کپڑے کو لگ جائے تو کیا جلتے آپ نے جو جواب ارشاد فرمایا اس میں یہ لفظ بھی ہیں ”فلتقرصه ثم لتغصه بماز“ یہاں دم حیض کے بارہ میں نفع کا حکم ہے۔ اس سے مراد سب کے نزدیک غسل ہی ہوگا۔ ② اسماء کی اسی حدیث کے لفظ ترمذی (ص ۲۵ ج ۱) میں اس طرح ہیں ”حتی تم اقرصیه بالماء ثم رشیہ وصلی فیہ“ اس پر امام ترمذی نے ترجمہ یہ قائم کیا ہے ”باب ما جاء فی غسل دم الحیض من الشوب“ معلوم ہوا امام ترمذی کے نزدیک رشح بمعنی غسل ہے۔ ③ حضرت ابن عباسؓ رسول اللہؐ کا دھونقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”فقبض قبضة من المار فرشش علی رجلہ الیمنی“ (عمدة القاری ص ۲۲ ج ۲ بحوالہ البوداد) یہاں بھی رشح سے مراد اہل سنت کے نزدیک غسل ہی ہوگا۔ ④ حضرت سہل بن خنیسؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کپڑے کو ندی لگ جانے کے بارہ میں سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا کیفیک ان تأخذ کفاسن مار فتغص بہ ثوبک“ (جامع ترمذی ص ۳۱ ج ۱ وغوہ فی سنن الدارمی ص ۱۵۰ ج ۱) وابی داؤد (ص ۲۸ ج ۱) وابن ماجہ (ص ۳۹) یہاں بھی نفع سے مراد جمہور کے نزدیک غسل ہی ہے۔ ⑤ صحیح مسلم (ص ۱۲۲ ج ۱) میں روایت ہے حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے مقدادؓ کو نبی کریمؐ کے پاس ندی کے متعلق مسئلہ پوچھنے کے لئے بھیجا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”توضا والنفع فرجک“ سنن ابن ماجہ میں حدیث مقدادؓ میں لفظ یہ ہیں ”قال اذا وجدک ذلک فلیغص فرجہ یعنی لیغسلہ وتوضا“ (ابن ماجہ ص ۱۲۹) اس میں تصریح ہوگئی کہ نفع بمعنی غسل ہے۔ امام نوویؒ مسلم کی مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”اما قوله صلى الله عليه وسلم: والنفع فرجك فمعناه اغسله فان النفع يكون غسلاً ولكن رداً لاجاء في الردية الا ان الذي يغسل ذكره فتعين حمل النفع عليه۔ امام نووی دوسری روایات جن میں غسل کا ذکر ہے، کے پیش نظر نفع کو بمعنی غسل لے رہے ہیں اسی نوعیت کا قیاس یہاں خفیہ نے اختیار کیا ہے۔ لہذا اس موقف کی وجہ سے خفیہ کو مخالف قرار دینا یا احادیث میں تاویل کرنے کا الزام دینا صحیح نہیں اس لیے کہ یہ ایں کتابیت کہ در شہر شمانیز کنسند

کپڑے کو لگ جائے تو اس کو اچھی طرح مبالغہ کے ساتھ دھونا چاہیے اور اگر بچے کا پیشاب لگ جائے تو غسل بالمبالغہ ضروری نہیں غسل خفیف ہی کافی ہے۔ احادیث تفرقہ ہمارے مذہب پر بھی منطبق ہیں اس کے اس انداز سے ہم بھی تفرقہ کے قائل ہیں۔

اب ایک اشکال باقی رہ جاتا ہے کہ اُمّ قیس بنت محسن کی حدیث جو فصل اول میں مذکور ہے اس میں صراحتہً غسل کی نفی کی گئی ہے لفظ یہ ہیں فَنَضَّهْ وَلَمْ يَغْسِلْہَ لَہَذَا اَیْ کَانَ نَضَّہْ کُوْغْسَلْ خَفِیْفٍ کے معنی میں لینا صحیح نہ ہوا۔ جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نفس غسل کی نفی مقصود نہیں بلکہ غسل بالمبالغہ کی نفی مقصود ہے۔ یعنی اس کپڑے کو مل کر مبالغہ سے نہیں دھویا بلکہ ہلکا سا دھویا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ مُسْلِمٌ ایک روایت میں لفظیوں ہیں ”لَمْ يَغْسِلْہَ عَسَدًا“ مفعول مطلق تاکید کے لئے ہے جب مؤکد اور تاکید پر نفی داخل ہو تو عموماً تاکید کی نفی مقصود ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ تاکید اور مبالغہ کے ساتھ نہیں دھویا۔

بول غلام اور بول جاریہ میں وجہ تفرق | اس تقریر کے مطابق حنفیہ اور دوسرے ائمہ سب ہی بول غلام اور بول جاریہ میں تفرقہ کے قائل ہوئے اگرچہ طریق تفرقہ میں فرق ہے حنفیہ کے نزدیک بچے کے پیشاب کو بالمبالغہ دھونا ضروری ہے اور بچے کے پیشاب کے لئے غسل خفیف کافی ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ کیا ہے۔ علمائے فرق کی کئی وجہیں لکھی ہیں مثلاً

۱۔ بچے کے مزاج میں برودت غالب ہونے کی وجہ سے وسومت اور لزوجت زیادہ ہوتی ہے۔ غسل بالمبالغہ کے بغیر یہ پیشاب کپڑے سے زائل نہ ہوگا۔ بخلاف بچے کے کہ اس کے مزاج میں حرارت غالب ہے۔ اس کے پیشاب میں چکناہٹ نہیں ہوتی یہ پانی بہانے سے کپڑے سے جلد نکل جائے گا۔ دُک و غیرہ کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن جب یہ دونوں غذا کھانے لگ جائیں تو طبیعت کے اثر پر غذا کی تاثیر غالب آجاتی ہے۔ دونوں کے پیشاب میں غذا کا اثر ہوگا اور غذا دونوں کی ایک ہے۔

۲۔ بچے کا پیشاب ضیق فخرج کی وجہ سے زیادہ پھیلتا نہیں بخلاف بول انشی کے کہ اس میں سعت فخرج کی وجہ سے پھیلاؤ زیادہ ہوتا ہے۔

۳۔ بعض نے وجہ فرق یہ بھی کہی ہے کہ بچوں کی طرف عام لوگوں کی رغبت زیادہ ہوتی ہے ان کو زیادہ اٹھاتے ہیں اور کھلاتے ہیں۔ اس لئے ان میں ابتلا زیادہ ہے اور ابتلا موجب تخفیف ہے۔

اس لئے اس میں یہ تخفیف کر دی گئی کہ معمولی پانی یہاں نہ کافی سمجھا گیا لیکن یہ عنوان اتنا مناسب نہیں ہے۔

۴ بچوں کو عام مجالس میں زیادہ لایا جاتا ہے۔ بچیوں کو کم لایا جاتا ہے۔ اس لئے بچے کے پیشاب میں ابتلا بھی زیادہ ہوگا۔ ابتلا کی وجہ سے تخفیف کر دی گئی۔

عن ابی ہریرۃ..... اذا وطئ احدکم بنعلہ الاذی فان التراب لہ طہورٌ ۵۲
اگر جوتے یا موزے کو ناپاکی لگ جائے تو اس کے حکم میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام محمد کے نزدیک چاہے نجاست یا بس ہو یا تر جوتا اور موزہ دھونے کے بغیر پاک نہ ہوگا۔ متینین کے نزدیک اگر نعل یا خف کو غیر ذی جرم نجاست لگ جائے تو دھونا ہی پڑے گا۔ اگر متجدد ناپاکی موزے یا جوتے کو لگ جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر یہ ذی جرم ناپاکی تر ہے تو دھونا ہی پڑے گا۔ مٹی پر رگڑنے سے پاک نہ ہوگی اور اگر سوکھ چکی ہے تو پھر مٹی پر رگڑنے سے پاک ہو جائے گی۔ امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ متجدد ناپاکی جب خف یا نعل کو لگ جائے خواہ وہ یا بس ہو یا تر ہو مٹی پر بالمبالغہ رگڑنے سے جوتا اور موزہ پاک ہو جائے گا۔ فتوے امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جدید یہ ہے کہ پانی کے ساتھ دھونے کے بغیر پاک نہ ہوگا اور قول قدیم یہ ہے کہ دنگ کافی ہے۔ ابو ہریرہ کی روایت اذا وطئ احدکم بنعلہ الاذی فان التراب لہ طہورٌ میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم احتمال نجاست کی صورت میں ہو یعنی خف اور نعل کو نجاست لگنے کا یقین نہیں صرف احتمال ہے اس صورت میں یہ حدیث سب کے نزدیک اپنے ظاہر پر رہے گی کسی کے بھی خلاف نہیں کیونکہ احتمال نجاست سے کسی کے نزدیک ناپاکی کا حکم نہیں لگتا حدیث کا محمل ایک یہ بھی ہو سکتا ہے کہ الاذی سے مراد نجاست نہ ہو بلکہ کوئی ایسی چیز ہو جو طبعاً قابل نفرت اور گھن ہے اس صورت میں کسی کے نزدیک بھی جوتا ناپاک نہیں ایک قابل گھن چیز لگی مٹی نے دور کر دیا شرعاً وہ جوتا پہلے ہی سے ناپاک نہ ہوا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ الاذی سے مراد راستہ میں پڑی ہوئی خشک ناپاکی ہو بعد کی مٹی سے یہ جھڑ جائے گی۔ امام ابو یوسف کے مذہب پر اذی سے مراد نجاست متجددہ بھی ہو سکتی ہے خواہ رطب ہو خواہ یا بس ان کے نزدیک اس صورت میں فان التراب

لہ ائمہ حنفیہ کے مذاہب از ہدایہ ص ۲۵ ج ۱ امام محمد کا اس قول سے رجوع بھی نقل کیا جاتا ہے
کذا فی البحر (ص ۲۲۳ ج ۱) ۵۲ بذل الجہود (ص ۲۲۳ ج ۱)

لہ طہوم اپنے ظاہر پر ہے کما یظہر من تفصیل مذہبہ۔ امام ابو حنیفہ کے مذہب پر اذی سے مراد ذی جرم یا بس ناپاکی تو ہو سکتی ہے۔ ذی جرم رطب ناپاکی لگنے کی صورت میں آپ رگڑنے کو کافی نہیں سمجھتے۔ امام محمد مطلقاً دھونا ضروری سمجھتے ہیں اس لئے ان کے مذہب پر اس حدیث کے پیسنین محل ہی لئے جاسکتے ہیں۔

عن ام سلمة قالت لما امرأه انی اھیل ذیلی و امشی فی المکان القذر قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیطھرہ ما بعدہ ۵۳

اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کپڑے کو تر نجاست لگ جائے تو دھونا ضروری ہے زمین وغیرہ پر رگڑنے سے کپڑا پاک نہیں ہوگا۔ لیکن حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث سے ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دامن کو ناپاکی لگنے کے بعد والی زمین اس کو رگڑ کر پاک کر دے گی یہ ظاہر خلاف اجماع ہے اس لئے اس میں تاویل کی ضرورت ہے۔ علمائے کئی تاویلیں کی ہیں۔

۱۔ عورت کا سوال تو ہم کی بنا پر تھا یعنی نجاست کے لگنے کے یقین ہونے کی صورت میں حکم پوچھنا مقصود نہیں۔ الب یہ کہ جب ہم ایسے راستے میں چلتی ہیں تو کپڑے کو ناپاکی لگنے کا احتمال ہوتا ہے۔ ہم کیا کریں!

اصل جواب یہ دینا مقصود ہے کہ ایسے احتمال سے کپڑا ناپاک نہیں ہوگا۔ لیکن اس کے دہم اور دوسرے کے ازالہ کے لئے عنوان یہ اختیار فرمایا کہ اگر بالفرض ناپاک ہوتا بھی ہوگا تو بعد والی مٹی اس کو پاک بھی کر دیتی ہے یہ کہنا مقصود ہے۔ یہ بتانا مقصود نہیں کہ اگر حقیقتہً ناپاکی لگ جائے تو مٹی پر رگڑنا پاک کر دے گا۔

۲۔ یہ حدیث محمول ہے نجاست یا بس پر کہ راستے میں چلتے ہوئے کبھی خشک ناپاکی دامن سے لٹک جاتی ہے آپ نے فرمایا تو پھر کیا ہوا جب بعد کی زمین پر چلی تو اس کی رگڑ سے لٹکی ہوئی ناپاکی اتر گئی کپڑے کا کچھ خراب نہ ہوا۔

۳۔ مکان قذر سے مراد ناپاک جگہ نہیں بلکہ وہ جگہ مراد ہے جس میں ایسی چیز پڑی ہو جو قابل نفرت اور گھن ہے گو وہ چیز شرعاً ناپاک ہو جیسے ریٹھ۔ ایسی چیز کپڑے کو لگنے سے کپڑا ناپاک نہیں ہوتا۔

۴۔ یہ لگی کوچوں کے ایسے کچھ پر محمول ہے جس کے ناپاک ہونے کا یقین نہیں ہوتا ایسا طین اگر کپڑے کو لگ جائے تو علماء کا فتوے یہ ہے کہ یہ کپڑا ناپاک نہیں ہوتا عموم بلوی کی وجہ سے۔

۵۔ یہ حکم قلیل ناپاکی لگنے کی صورت میں ہے یا زیادہ لگی تھی لیکن مٹی پر رگڑنے کے بعد اکثر زائل ہو گئی۔ قلیل قلیل باقی رہ گئی ہے اور قلیل نجاست مسک حنفیہ پر معاف ہے۔ شافعیہ وغیرہاں قلیل و کثیر میں فرق نہیں کرتے ان کے نزدیک کپڑے یا بدن کو تھوڑی سی ناپاکی بھی لگ جائے تو نماز نہ ہوگی یہ جواب ان کے مسک پر نہ چل سکے گا۔

عن المقدام بن معد يكرب قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لبس جلود السباع والركوب عليها ۵۲.

درندوں کی کھال پہننے سے مراد یہ ہے کہ اس سے لباس بنا کر پہنا جائے اور اس پر سوار ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کا گدا وغیرہ بنا کر اس پر بیٹھا جائے۔ اگر یہ دباغت سے پہلے ہو تو یہ نہی تحریمی ہے اگر دباغت کے بعد ہو تو نہی تنزیہی ہے کیونکہ اس میں جابرہ اور مشکبرین کے ساتھ تشبہ ہے۔

عن عبد الله بن عكيم قال انا نا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا تتنصوا من الميتة باهاب ولا عصب ۵۳.

مردار کی کھال کا حکم۔

مردار کی کھال سے دباغت کے بغیر انتفاع بالاتفاق ناجائز ہے۔ مردار کی کھال کو جب دباغت دی جا چکے تو حنفیہ اور شافعیہ اور جمہور ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ اس سے انتفاع جائز ہے۔ احادیث صحیحہ کثیرہ صراحۃً جواز پر دال ہیں۔ تقریباً پندرہ حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم سے جواز کی روایتیں مروی ہیں بعض سلف اس کے بھی قائل ہوئے ہیں کہ دباغت کے بعد بھی اہاب میتہ سے انتفاع جائز نہیں ان کا استدلال عبد اللہ بن عکیم کی اس روایت سے ہے۔ انا نا کتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تتنصوا من الميتة باهاب اس میں مطلقاً اہاب میتہ کے انتفاع سے نفی ہے۔ دوسری بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ کتاب وفات سے ایک مہینہ پہلے کی ہے گویا یہ حکم آخری ہوا جواز والی روایتیں اس سے منسوخ ہو چکیں۔ لیکن صحیح جمہوری کا مذہب ہے۔ کئی وجوہ سے چند وجوہ ترجیح حسب ذیل ہیں۔

۱۔ دباغت کے بعد میتہ کے چمڑے سے انتفاع کے جواز پر احادیث صحیحہ کثرت سے دال ہیں جو قریب ہوا تر ہیں۔ یہ روایت ان کے معارض نہیں ہو سکتی۔

۲۔ جواز کی روایتیں سماع سے ہیں یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے نقل کر رہے ہیں اور اس میں عبد اللہ بن عکیم کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع نہیں کتاب سے دیکھا ہے گو کتاب بھی فی نفسہ مجتہد ہے لیکن سماع جو اس سے بڑی محبت ہے وہ اس کے معارض ہے۔

۳۔ جواز کی احادیث کی دلالت جواز پر بالکل واضح اور ظاہر ہے اس میں تاویل کی گنجائش نہیں بخلاف

اس روایت کے کہ اس کی دلالت عدم جواز پر ظاہر نہیں اس لئے کہ اباب لغت میں کچھ چٹرے کو کہتے ہیں۔ جلد مدبرغ کو اباب نہیں کہتے اور اس حدیث میں اباب کے لفظ سے ممانعت ہے مطلب یہ ہوا کہ میتہ کے غیر مدبرغ چٹرے کو استعمال نہ کرو اور یہ دوسری احادیث کے معارض نہیں۔

۴۔ صحابہؓ سے آج تک اُمت کا تعامل میتہ کے مدبرغ چٹرے کے استعمال کا ہے یہ تعامل احادیث جواز کے لئے قوی مرجح ہے۔

امام شافعیؒ نے جلد خنزیر اور جلد کلب کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ ان کی کھال دباغت کے بعد بھی استعمال کرنی جائز نہیں حنفیہ نے صرف خنزیر کا استثناء کیا ہے اس کی کھال باوجود دباغت کے جائز الانفعال نہیں اس لئے کہ خنزیر ضرر اور بول کی طرح نجس العین ہے۔ اور نجس العین شی کسی طرح پاک نہیں ہو سکتی اسی لئے زندہ خنزیر سے کسی قسم کا انتفاع جائز نہیں۔ گنا اس درجہ میں نہیں۔ گنا بھی اگر خنزیر کی طرح نجس العین ہوتا تو اس سے بھی کسی قسم کا انتفاع جائز نہ ہوتا معلوم ہوا نجس العین نہیں دوسرے غیر ماکول اللحم جانوروں کی طرح ہے اس کی کھال بھی دباغت سے پاک ہو جئے گی۔

مردار کے پٹھوں کا حکم | اس حدیث میں مردار کے پٹھوں کے انتفاع سے بھی نہیں ہے مردار کے پٹھوں کے متعلق مذہب حنفی میں مختلف روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ

عصب الميتة نجسٌ : عصب الميتة طاهرٌ صحیح یہ ہے کہ عصب الميتہ نجس ہے اور یہ روایت ابن عکیم اس کی دلیل ہے۔ اختلاف قولین کا مدار ایک اور اختلاف ہے۔ وہ یہ کہ آیا عصب میں حیات کا اثر ہے یا نہیں بعض کی رائے یہ ہے کہ اس میں اثر حیات ہے۔ دلیل یہ ہے کہ عصب کے کاٹنے سے تکلیف ہوتی ہے اور تکلیف ہونا اس میں حیات ہونے کی دلیل ہے اور جس میں اثر حیات ہوگا اس میں اثر موت بھی ہوگا۔ جیسے میتہ کا لحم اثر موت کی وجہ سے ناپاک ہے ایسے عصب ناپاک ہونا چاہیئے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ عصب میں حیات نہیں ہوتی یہ عظم غیر متصل کے قبیل سے ہے۔ اس لئے یہ ہڈی کی طرح پاک ہوگا اس میں موت کا اثر نہ ہوگا۔ والصیحة هو الاقول وحديث عبد الله بن عكيم يؤيده۔

الفصل الثالث

عن امرأة من نبي عبد الأشمل قالت قلت يا رسول الله ان لنا طريقا الى الجنة منتنة الخ ماء اس روایت میں یہ تصریح نہیں کہ اس عورت کا یہ سوال جوتے کو نجاست لگنے کے متعلق تھا یا کپڑے کے متعلق تھا اگر کپڑے کے متعلق تھا تو اس پر وہی اشکال ہوگا جو فصل ثانی کی

حدیث میمونہ پرتھا اور وہی مذکورہ جوابات ہونگے البتہ نجاست یا بسہ پر محمول کرنے والا جواب یہاں شکل ہے کیونکہ حدیث میں یہ لفظ ہیں فلیکف نفع لہذا اصطلاحاً ظاہر ہے بارش سے ناپاکی تر ہو جاتی

عن السمراء..... لا بائس ببول مایوکل لحمہ ۵۲

بول مایوکل لحمہ کا حکم | غیر ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب اور آدمی کا پیشاب بالاتفاق ناپاک ہے۔ ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کے حکم میں اختلاف ائمہ ہے۔ امام مالک

امام محمد اسحق، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری کا مذہب اور امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب ظاہر ہے۔ امام شافعی، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ نجس ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف بول مایوکل لحمہ کو نجس سمجھتے ہیں لیکن ان کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک ان کا تداوی کے لئے پینا مطلقاً حلال ہے خواہ حالت اضطرار ہو یا نہ۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پینا تداوی کیلئے صرف حالت اضطرار میں جائز ہے۔ اضطرار کی تفسیر ہے کہ کوئی ایسا مرض لاحق ہو جائے جس کے بارے میں دیندار حاذق طبیب کی رائے یہ ہو کہ اس مرض کا علاج اس جانور کے پیشاب پینے میں منحصر ہے اور اس کی کوئی دوائی نہیں۔ یہ بھی یاد رہے کہ امام صاحب کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب نجاست غلیظہ نہیں خفیفہ ہے۔

دلیل قائلین طہارت | قائلین طہارت اس حدیث استدلال کرتے ہیں نیز حدیث عزینہ استدلال کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے

اور اسلام کا اظہار کیا۔ مدینہ کی آب و ہوا ان کو موافق نہیں آئی بیمار ہو گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو فرمایا کہ باہر چلے جاؤ صدقہ کے اذنوں کے البان والوال پتو انہوں نے پیامعت ہو گئی۔ صدقہ کے اذنوں کے چرواہے کو بڑا دلچسپ قتل کر دیا اور صدقہ کے اذن لے کر فرار ہو گئے۔ انکو پکڑا گیا انکی آنکھوں میں سلا تیاں دی گئیں اور قتل کیا گیا یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ان کو اذنوں کے الوال پینے کا حکم دینا اس کے پاک ہونے کی دلیل ہے۔

قائلین نجاست کی دلیل | قائلین نجاست کا استدلال ان احادیث عامہ سے ہے جن میں مطلقاً پیشاب سے بچنے کا حکم ہے مثلاً یہ حدیث استنہوا

من البول فان عامة عذاب القبر منہ۔ اس میں بول مطلق ہے خواہ ماکول اللحم کا ہو یا غیر ماکول اللحم کا۔ طبرانی شریف کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں اتقوا البول فانہ اول ما يحاسب به العبد فی القبر۔ یہاں بھی بول مطلق ہے۔

لہ مذاہب مانوذازاں کوکب الہدی مع حاشیہ ص ۴۱ ج ۱

۱۔ پہلے یہ پیشاب پاک تھا پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ قرینہ اس حدیثِ عمرنین کے جوابات

منسوخ ہے۔ جیسا شدہ کا حکم منسوخ ہے پہلے جائز تھا پھر ہی کر دی گئی ایسے ہی پہلے بول مایوکل لحمہ پاک تھا پھر اس کو ناپاک قرار دے دیا گیا۔

۲۔ بعض حضرات نے اس کا جواب یہ دیا کہ وہ ایتیں تداوی پر محمول ہیں یعنی دوا کے لئے پینا جائز ہے۔ عند البعض مطلقاً اور عند البعض حالت اضطرار میں۔ عمرنین کو پیشاب پینے کا حکم اس لئے کیا ہوگا کہ آپ کو وحی سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ ان کا علاج صرف اسی سے ہے۔

مشکوٰۃ کی اس حدیثِ زیر بحث کا جواب دینے کی ضرورت اس صورت میں ہے جبکہ اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے ورنہ اصل یہ ہے

کہ یہ روایت قابلِ استدلال نہیں کیونکہ سند میں کلام کیا گیا ہے۔ ابن حزم فرماتے ہیں ہذا الخبر باطل موضوع لأن فی سندہ سوار بن مہعب وهو متروک عند جمیع اہل النقل۔ صاحب آثار السنن نے آثار السنن کے ماثیے پر تفصیل سے اس حدیث پر کلام کیا ہے اس لئے یہ قابلِ استدلال نہیں بنا۔ برتسیم دو جواب ہم ادھر دے چکے ہیں۔

باب المسح علی الخفین

اہل السنۃ والجماعت اس بات پر متفق ہیں کہ موزوں پر مسح کرنا جائز ہے روافض کے نزدیک ننگے پاؤں پر تو مسح جائز ہے۔ موزوں پر مسح جائز نہیں ہے۔ موزوں پر مسح کے بارہ میں احادیث شہرت بلکہ تواتر کی حد تک پہنچی ہوئی ہیں۔ اسٹی سے زیادہ صحابہؓ مسح علی الخفین کے راوی ہیں۔ جن میں عشرہ مبشرہ بھی شامل ہیں۔ جن بھری فرماتے ہیں میں مثلاً سے صحابہؓ سے ملا ہوں جو مسح الخفین کے قائل تھے امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں ”ما قلت بالمسح حتی جلعانی فیہ مثل ضوء النجم“ امام صاحب سے اہل السنۃ میں سے ہونے کی علامت پڑھی گئی تو آپ نے ارشاد فرمایا ”ھو ان تفضل الشیخین و تحب الخفین و تری المسح علی الخفین“ امام کرخی فرماتے ہیں اخاف الکفر علی من لا یرى المسح علی الخفین“ امام صاحب سے بھی اسی قسم کی بات منقول ہے کفر کا خوف اسی لئے ہے کہ مسح علی الخفین کی روایات حد تو اتر تک پہنچی ہوئی ہیں۔

قرآن کریم کی آیت وضو کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ بہر حال پاؤں کو دھونا ضروری ہے خواہ موزے پہنے ہوئے ہوں یا نہ۔ مسح علی الخفین کا قائل ہونا زیادت علی القرآن ہے۔ لیکن اوپر کی تفسیر سے واضح ہو چکا ہے کہ مسح علی الخفین روایات متواترہ سے ثابت ہے اس لئے اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ اگر مسح علی الخفین خبر واحد سے ثابت ہوتا تو ہم اس کے کبھی قائل نہ ہوتے۔

-
- ۱۔ فتح الباری ص ۳۰۶ ج ۱ ۲۔ حدیثی سبعون الصحابة بالمسح علی الخفین (فتح الباری ص ۳۰۶ ج ۱) ادرکت سبعین بدرثا من الصحابة کلهم یری المسح علی الخفین (عمدة القاری ص ۹۳ ج ۳) ۳۔ البحر الرائق ص ۱۶۵ ج ۱ دعدة القاری ص ۹۴ ج ۳ ۴۔ البحر الرائق ص ۱۶۵ ج ۱ دعدة القاری ص ۹۴ ج ۳ ۵۔ عمدة القاری ص ۹۴ ج ۳ ۶۔ البحر الرائق ص ۱۶۵ ج ۱

توقیت فی المسح کی بحث

مسح علی الخفین میں توقیت ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور جمہور فقہار اُمت توقیت کے قائل ہیں مسافر تین دن تین رات تک مسح کر سکتا ہے اور مقیم ایک دن ایک رات تک۔ اس کے بعد اسے موزے اتارنے پڑیں گے امام مالک کا قول مشہور ہے کہ اس میں توقیت نہیں ہے۔ جب تک جی چاہے مسح کرتا رہے۔ احادیث کثیرہ صحیحہ صریحہ سے توقیت ثابت ہے۔ صاحب مشکوٰۃ نے بھی فصل اول میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اور فصل ثانی میں حضرت ابو بکرؓ اور حضرت صفوان بن یمانؓ کی حدیثیں پیش کر دی ہیں۔

امام مالک اور جو حضرات عدم توقیت کے قائل ہیں وہ بھی اپنی تائید میں کچھ روایات پیش کرتے ہیں۔ حافظ جمال الدین زیلیعی نے نسب الرأیہ جلد اول میں ص ۵۸ سے شروع کر کے عدم توقیت کی روایات تفصیل سے ذکر کی ہیں اور ان کی تصنیف کی ہے۔ جو روایات یہ حضرات پیش کرتے ہیں۔ ان میں سے دو سنن ابی داؤد باب التوقیت فی المسح میں مذکور ہیں۔ ایک خزیمہ بن ثابت کی حدیث اس کی ایک روایت میں یہ جملہ بھی ہیں **وَلَوْ اسْتَزَدْنَا لَرَأَيْنَا عِنْدَ اَكْرَمِ اَهْلِ اَكْرَمِ اَسْمَاءٍ** اس سے زیادہ مدت کا مطالبہ کرتے تو رسول صلی اللہ علیہ وسلم ضرور زیادتی فرما دیتے۔ اس سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ تین دن سے زیادہ بھی مسح کی گنجائش اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس زیادتی پر کلام ہے اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تب بھی یہ عدم توقیت کی حجت نہیں بن سکتی اس لئے کہ حجت تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہو گا یہاں تو راوی صرف اپنا ظن پیش کر رہا ہے کہ اگر ہم زیادتی کا مطالبہ کرتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم زیادتی کر دیتے۔ تو کا طریقہ استعمال بتاتا ہے کہ نہ ہم نے سوال کیا نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادتی کی یہ نفی زیادت کی دلیل بنے گی۔

صاحب فتح الملہم نے حضرت شیخ الہند کا حوالہ دیتے ہوئے یہاں لطیف گفتگو فرماتی ہے۔ شروع شروع میں مسح میں توقیت نہیں تھی مطلقاً مسح کرنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ صحابہؓ نے اس کے متعلق سوالات کرنے شروع کئے کہ جب کتنے دن مسح کرنے کی اجازت ہے۔ بعض اوقات کثرت سوالات کی وجہ سے قیود اور پابندیاں بھی لگ جاتی ہیں۔ یہاں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تحدید توقیت کا ارادہ فرمایا ہو گا۔ بعض احکام جو بندوں کی مصالح کے متعلق ہوتے ان میں بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ سے بھی مشورہ فرما لیتے۔ یہ اُمت کی تکریم اور اعزاز ہے کہ بعض احکام کی تعیین میں ان سے مشورہ لیا گیا مثلاً قرآن پاک میں ہے۔ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ**

فقد مواہین یدی بخلو صدقہ۔“ اس میں نجوی سے پہلے صدقہ کا حکم ہے لیکن اس میں صدقہ کی کوئی مقدار تعین نہیں کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے اس کی تحدید کے لئے مشورہ کیا کہ اس کی کتنی مقدار ہونی چاہیئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بعض باتوں کی نفعین میں صحابہ سے مشورہ لیا جاتا تھا ہو سکتا ہے کہ مسج میں توقیت اور تحدید کا ارادہ کیا تو اس سلسلہ میں بھی صحابہ سے مشورہ کیا گیا ہو کہ بناؤ کتنا وقت مقرر کرنا مصلحت ہے طے یہ ہوا کہ مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات کافی ہے پھر بھی شرعی حکم مقرر ہو گیا۔ حضرت خزیمہ نے جو فرمایا ہے لو استزدناہ لئلا نذاہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مشورہ ہو رہا تھا اور ابھی کوئی حکم شرعی مقرر نہیں ہوا تھا اس وقت اگر ہم زیادہ مدت کا مشورہ دے دیتے تو خیال یہ ہے کہ وہی حکم شرعی بنا دیا جاتا لیکن ہمارا مشورہ چونکہ اتنی مدت پر ہی طے ہو گیا۔ اس لئے شریعت نے یہی مدت مقرر کر دی تین دن اور ایک دن تو حضرت خزیمہ کی یہ کلام توقیت کی روایات کے متافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کا مطلب یہ ہے کہ توقیت اور تحدید جو جانے سے پہلے باہمی مشورہ کے وقت ہم زیادہ مدت کا مشورہ دیتے تو قبول کر لیا جاتا۔

دوسری روایت سنن ابی داؤد ہی میں حضرت ابی بن ہمارہ کی حدیث ہے انہوں نے عرض کیا یارسول اللہ! اَسْمَحْ عَلَی الْخَفِیْنِ قَالَ نَعَمْ قَالَ یَوْمًا قَالَ وَ لَیْزَمِیْنِ قَالَ وَ ثَلَاثَةٌ قَالَ وَ مَا شِئْتَ وَ مَا شِئْتَ سے معلوم ہوتا ہے کہ جتنے دن چاہے مسح کر سکتا ہے۔ ابو داؤد نے دوسری سند سے اسی حدیث میں زیادتی بھی نقل کی ہے۔ حَتَّىٰ بَلَغَ سَبْعًا قَالَ مَنْ سَوَّلَ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَعَمْ مَا بَدَّكَ الْكَفَّ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد اس کی تضعیف بھی کر دی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ ابھی توقیت اور تحدید نہیں ہوئی تھی۔ اس کے بعد توقیت ہوئی ہے۔ عدم توقیت کی جتنی حدیثیں ہیں وہ سنداً اس قابل نہیں کہ توقیت پر دلالت کرنے والی صحاح و صراح کے معارض بن سکیں۔ اس لئے انہیں تاویل کرنا پڑیگی۔

الکلام من حیثہ النظر | جو حضرات مسح الخفین میں عدم توقیت کے قائل ہیں انہوں نے اس مسح راس پر قیاس کیا ہے کہ جیسے مسح راس میں توقیت نہیں اس میں بھی توقیت نہ ہونی چاہیئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ نظر اثر اور حدیث کے مقابلہ میں ہے۔ اثر کے مقابلہ میں نظر نہیں چلتی۔ ثانیاً یہ قیاس مع الفارق ہے مسح مفروض فی نفسہ ہے کسی کا بدل نہیں اور مسح علی الخفین غسل جلیں کا

ایہ ابدال ہے کہ اسکا ادا کرنا بھی ممکن ہے بعض نے اسکو مسح علی الجبیر پر قیاس کیا ہے مسح علی الجبیر بدل ہے اسی طرح سے یہ بھی بدل ہے۔ بدل ہونے میں دونوں مشترک ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دوسرا فارق موجود ہے وہ یہ کہ مسح علی الجبیر تو صرف عند الضرورت جائز ہے اگر اصل ممکن ہو تو جائز نہیں۔ بخلاف مسح علی الخفین کہ یہ بغیر ضرورت کے بھی جائز ہے۔ اس لئے اس میں توقیت کر دی گئی اور مسح علی الجبیر ضرورت پر مبنی ہے اس لئے اس میں یہی مناسب ہے کہ جب تک ضرورت ہو کر لے۔

عن المغيرة بن شعبة أنه سئل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم غزوة تبوك ۵۲۔
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو چونکہ تاخیر ہو گئی تھی اس لئے صحابہؓ نے عبدالرحمن بن عوفؓ کو امام بنالیا۔ عبدالرحمن بن عوفؓ ایک رکعت پڑھا چکے تھے اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ عبدالرحمن بن عوفؓ پیچھے ہٹنے لگے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ سے منع فرمادیا چنانچہ عبدالرحمن بن عوفؓ نے نماز پوری کرائی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسبوق کی طرح ایک رکعت بعد میں پڑھی۔

اہم مسئلہ | اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسی قسم کا واقعہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ساتھ بھی پیش آیا۔ ان کو بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا کہ نماز جاری رکھو پیچھے نہ ہٹو اس کے باوجود ابوبکر صدیقؓ پیچھے ہٹ گئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پوری فرمائی جبکہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ اس واقعہ میں پیچھے نہ ہٹے دونوں کے طرز عمل میں فرق کی وجہ کیا ہے؟ علماء نے فرق کی کئی وجہیں بتائی ہیں۔

۱۔ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ ایک رکعت پوری کر چکے تھے دوسری رکعت میں تھے۔ اس وقت نبی کریمؐ تشریف لائے۔ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھاتے تو جب آپ کی ایک رکعت ہوتی اس وقت مقتدیوں کی نماز مکمل ہو جاتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک رکعت باقی ہوتی۔ اب مقتدی انھن میں پڑ جاتے کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ اس انھن کے خطرہ کے پیش نظر عبدالرحمن بن عوفؓ نے امامت جاری رکھی حضرت ابوبکر صدیقؓ والے واقعہ میں یہ صورت حال نہیں تھی بلکہ ابوبکرؓ پہلی رکعت میں تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھانے کی صورت میں کسی انھن کا خطرہ نہیں تھا۔

۲۔ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو ادب کا تقاضا یہی تھا کہ یہ حضرات پیچھے ہٹ جاتے لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پیچھے نہ ہٹنے کا حکم فرمادیا اس لئے ”الأمر فبقی الأذنب“ کے منابطہ کے پیش نظر عبدالرحمن بن عوفؓ اپنی جگہ نماز پڑھتے رہے انہوں نے ”الأمر فبقی الأذنب“ والا منابطہ مطلق سمجھا لیکن ابوبکر صدیقؓ کا فہم یہ تھا کہ یہ منابطہ مطلق نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے۔

اسر د قسم کا ہوتا ہے ایک دہ اسر جس میں اسر کی مصلحت اور رعایت ہوتی ہے دوسرا دہ اسر جو مامور کی رعایت اور مصلحت کیوجہ سے ہو اگر تو اسر میں اسر کی مصلحت ہو تو اسر کو ادب کے ترجیح ہوتی ہے اور اگر اسر الیا ہو جس میں مامور کی رعایت اور دلجوئی مقصود ہو تو ادب کو اسر پر ترجیح ہوتی ہے حضرت ابو بکرؓ کا فہم یہ تھا کہ یہاں اپنی جگہ کھڑے رہنے کا اسر انہی کی مصلحت اور دلجوئی کی خاطر کیا جا رہا ہے اس لئے اس اسر کے باوجود ادب کے تقاضا کو ترجیح دے کر پیچھے ہٹ گئے۔

۳۔ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ اور حضرت ابو بکر صدیقؓ دونوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت زیادہ محبت تھی دونوں کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں امامت کے مسئلے پر کھڑا ہونا مشکل تھا حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ تو ضبط کر کے وہیں کھڑے رہے لیکن حضرت ابو بکر صدیقؓ چونکہ فرائض المحبوب تھے اس لئے ان کے اندر اتنی تاب ہی نہیں تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئیں اور وہ امامت کے مسئلے پر کھڑے رہیں۔ وَاللّٰهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ۔

الفصل الثانی

عن المغيرة بن شعبه قال وضأت النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك فمسح اعلي الخف واسفله ^{۵۴} موزوں میں محل مسح کی بحث

موزوں میں محل مسح کیا ہے اس میں اختلاف ہوا ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ مسح ظاہر خفین یعنی موزوں کے اوپر والے حصے پر کیا جائے باطن خفین (موزوں کا وہ حصہ جو زمین کی طرف ہوتا ہے) پر مسح ان کے نزدیک نہ واجب ہے نہ سنت۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ ظاہر خفین اور باطن خفین دونوں پر مسح کرنا چاہیے اگر صرف ظاہر خفین پر مسح کیا باطن پر نہ کیا تو امام شافعیؒ اور امام مالکؒ دونوں کے نزدیک مسح ہو گیا۔ اگر صرف باطن خفین پر مسح کیا ظاہر پر نہ کیا تو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ دونوں کا مشہور قول یہ ہے کہ یہ مسح کافی نہیں امام شافعیؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ اکتفاء علی باطن کافی ہے۔ مالکیہ سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔

مالکیہ و شافعیہ کی دلیل | یہ حدیث بظاہر مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل ہے۔ اس میں مغیرہ بن شعبہ نقل کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خف کے اعلیٰ پر بھی مسح کیا اور اسفل پر بھی۔ اعلیٰ سے مراد ظاہر اور اسفل سے مراد باطن ہے۔

۱۔ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث جو صاحب مشکوٰۃ نے یہاں بحوالہ ترمذی
والبو داؤد ذکر کی ہے رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ عَلَى الْخَفَيْنِ

خفیه وحنابلہ کی دلیل

علی ظاہر ہما۔

۲۔ اس باب کی آخری حدیث حضرت علی فرماتے ہیں لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخفين
اولى بالمسح من اعلاه وقد سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر
خفيه یعنی اگر دین کا دار مدار قیاس اور رائے پر ہوتا تو اسفل خفین کے مسح کا حکم ہونا چاہیے تھا کیونکہ وہ زمین پر
زیادہ لگتا ہے لیکن چونکہ دینی احکام کا مدار رائے پر نہیں بلکہ نقل پر ہے اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو موزوں کے اوپر کے حصّہ پر مسح کرتے دیکھا ہے اس لئے اسی پر مسح ہونا چاہیے۔

دلیل شافعیہ کا جواب | مغیرہ بن شعبہ کی روایت جو مالکیہ اور شافعیہ کا متمسک ہے اس
کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث معلول اور ضعیف ہے امام ترمذی

نے امام البزوف اور امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں نیز ابو داؤد نے بھی تضعیف کی ہے۔ کذا فی مشکوٰۃ
بنابر تسلیم صحت حدیث جواب یہ ہے کہ ظاہر خفین کے دو حصّے ہیں ایک وہ حصّہ جو ساق کی جانب کا ہے
دوسرا وہ حصّہ جو انگلیوں کی جانب ہے اعلی الخف سے مراد پہلا حصّہ ہے یعنی پنڈلی کی طرف والا اور اسفل الخف سے
مراد دوسرا حصّہ ہے یعنی انگلیوں کی طرف والا۔ حاصل مطلب یہ ہوا کہ پورے ظاہر کا مسح کیا ہے انگلیوں سے
لے کر نیٹلی تک اور یہی سنون طریقی ہے۔

وعنه قال توضاء النبي صلى الله عليه وسلم على الجوريين والنعلين ۵۴
اس حدیث کے تحت دو مسئلے بیان کرنے کی ضرورت ہے (۱) مسح علی الجوریین (۲) مسح علی النعلین

جوراءوں پر مسح کی بحث | خفین اور جور موقین کے علاوہ سرزی سے بچنے کے لئے جو چیز پاؤں پر
بہنی جاتی ہے اس کو جورین کہتے ہیں جورب کا اردو ترجمہ جراب ہے

جورین پر مسح کا حکم معلوم کرنے سے پہلے ان کی اقسام کا سمجھ لینا ضروری ہے۔
جرابوں کی اقسام | جرابوں کی کئی قسمیں ہیں یہاں وہ اقسام بیان کی جاتی ہیں جن کا جانا مسئلہ
کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے۔

- ۱۔ جورین مجلدین یعنی وہ جورابیں جن کے اوپر اور نیچے چمڑا چڑھا ہوا ہو۔
- ۲۔ جورین منعین یا منعین وہ جورابیں جن کے تلوے پر چمڑا چڑھا ہوا ہو اور کچھ چمڑا اوپر نیچے پر ہو
تقریباً جوتے کی مقدار۔

۳۔ جو رہین ٹخنیں ان جو رالوں کو کہتے ہیں جن میں حسب ذیل شرائط ہوں۔ (ا) اتنی گاڑھی ہوں کہ بغیر بازو نہ کسے پنڈلی پر تھم سکیں (ب) اتنی مضبوط ہوں کہ جوڑے کے بغیر یہ جو رالیں پہن کر چند میل مشی کی جاسکتی ہو (ج) اوپر نظر لگا کے دیکھیں تو نیچے کی کھال ان میں سے نظر نہ آسکتی ہو۔ (د) اوپر پانی ڈالا جائے تو چین کر نیچے کھال پر نہ پہنچے۔

۴۔ جو رہین رقیقین غیر متعلین یا مجلدین یعنی وہ جو رالیں جن میں شرائط شخانت بھی نہ پائے جاتے ہوں اور الغال اور تجلید میں سے بھی کوئی امر نہ ہو۔

مذہب | بعض اصحاب ظواہر کا مذہب کا مذہب ہے کہ جو رہین پر مسح کرنا مطلقاً جائز ہے خواہ ٹخنیں خواہ تلبق خواہ منعل یا مجلد ہوں یا نہ۔ لیکن ائمہ اربعہ میں سے کسی کا یہ مذہب نہیں۔ مذہب ائمہ اربعہ کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی کی اس مسئلہ میں تین روایتیں ہیں۔ ۱۔ صرف ان جو رالوں پر مسح جائز ہے جو کہیں تک مجلد ہیں۔ متعلین پر جائز نہیں ۲۔ جو رہین مجلدین پر بھی اور متعلین پر بھی مسح جائز ہے جو جو رالیں نہ مجلد ہوں نہ منعل ان پر مسح جائز نہیں ۳۔ جو رہین ٹخنیں پر مسح جائز ہے خواہ منعل یا مجلد ہوں یا نہ۔ سنیان ثوری امام احمد امام اسحق اور عبد اللہ بن مبارک کا بھی یہی مذہب ہے اور صاحبین کا بھی یہی ہے کما سیاقی۔

حنفیہ کے مذہب کی مشہور تقریر یہ ہے کہ جو جو رالیں مجلد یا منعل ہوں ان پر مسح کرنا امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے۔ اور جو جو رالیں منعل ہوں نہ مجلد نہ ٹخنیں بلکہ رقیق محض ہوں ان پر امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک بالاتفاق مسح جائز نہیں جو رالیں ٹخنیں ہوں، لیکن نہ مجلد ہوں نہ منعل ان میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک ان پر مسح جائز نہیں۔ صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ حاصل یہ کہ جو رالوں پر مسح کے جائز ہونے کے لئے صاحبین کے نزدیک صرف شخانت کافی ہے۔ امام صاحب کے نزدیک شخانت کے ساتھ وصف الغال یا تجلید کا ہونا بھی ضروری ہے امام صاحب کا رجوع صاحبین کے قول کی طرف ثابت ہے۔ فقہ حنفی میں مختار اور مفتی بہ قول یہی ہے کہ جو رہین ٹخنیں پر مسح جائز ہے خواہ منعل یا مجلد ہوں یا نہ۔ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ ہر قسم کی جو راب پر مسح کا جواز یہ صرف بعض اصحاب ظواہر کا مذہب ہے جمہور قائل نہیں جمہور کے ہاں جو رہین پر جواز مسح کے لئے شرائط ہیں کما مر تفصیلاً۔ اصحاب ظواہر کا استدلال اس حدیث کے ظاہر سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو رہین پر مسح کیا ہے۔

جمہوریہ کہتے ہیں کہ قرآن پاک سے وضو میں پاؤں دھونے کا حکم ثابت ہے غسل رجلین کی جگہ کسی اور چیز پر مسح کو اس کے قائم مقام قرار دینا یہ حکم کتاب اللہ پر زیادة اور ایک قسم کا نسخ ہے۔ اور کتاب اللہ

ہر زیادہ خبر واحد سے جائز نہیں بخین پر مسح کا جواز احادیث مشہورہ بلکہ متواتر المعنی سے ثابت ہے۔ اس لئے ان حدیثوں کی وجہ سے ہم مسح علی الخین کے جواز کے قائل ہوئے ہیں لیکن جو رہین پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسح کرنا صرف خبر واحد سے معلوم ہوا ہے اور خبر واحد بھی ایسی کہ جس کی دلالت ایک معنی پر متعین نہیں بلکہ اس میں کئی احتمالات ہیں۔ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ جو رہین بخین ہوں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مجاہدین ہوں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ متغلیں ہوں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رفیق محض ہوں پھر یہ بھی متعین نہیں کہ جو راہوں پر مسح ابتدائی وضو میں کیا ہو جو ازالہ حدث کے لئے ہوتا ہے بلکہ احتمال ہے کہ جو راہوں پر مسح وضو علی الوضوء کی صورت میں ہوا ہو۔ ایسی خبر واحد جو کئی وجوہ کو متحمل ہو اس سے کتاب اللہ کے حکم پر زیادہ جائز نہیں۔ اس لئے جمہور ہر قسم کی جواب پر علی الاطلاق مسح کو جائز نہیں سمجھتے۔ ہاں جس جواب میں ایسی شرائط پائی جائیں جن کی وجہ سے وہ جواب میں صورثا تو جواب میں ہوں لیکن حقیقتاً خف کے معنی میں ہوں ان پر مسح کا جواز ثابت کرنے کے لئے مستقل دلائل کی ضرورت نہیں بلکہ جن احادیث مشہورہ کی بنا پر ہم مسح علی الخین کو جائز سمجھتے ہیں وہی حدیثیں ایسی جو راہوں پر مسح کے جواز کی دلیلیں ہوں گی۔ کیونکہ یہ جواب میں موزے کے حکم میں ہوں گی حاصل یہ ہے کہ جو جواب خف کے معنی میں ہوا اس پر مسح جائز ہے۔ لیکن اس خبر واحد کی وجہ سے نہیں بلکہ مسح علی الخین والی احادیث مشہورہ کی وجہ سے۔ اور جو جواب خف کے معنی میں نہ ہو۔ اس پر مسح جائز نہیں۔ کیونکہ جس درجہ کی دلیل مطلوب ہے۔ وہ یہاں موجود نہیں۔ اس اصول پر جمہور کا اتفاق ہے کہ جو جواب خف کے معنی میں ہے اس پر مسح جائز ہے۔ آگے تجربہ کی بنا پر اختلاف اس بات میں ہوا کہ کن شرائط کی وجہ سے جوابیں خف کے معنی میں ہو سکتی ہیں۔ اختلاف تجربہ سے تفصیل میں اختلاف ہوا ہے۔ گھما مہ۔ یہ اختلاف اختلاف مسئلہ نہیں بلکہ اختلاف تجربہ کے قبیل سے ہے۔ اس کے علاوہ مغیرہ بن شعبہ کی زیر بحث حدیث بہت سے محدثین کے نزدیک ضعیف ہے۔ امام بیہقی نے مندرجہ ذیل حضرات سے اس حدیث پر کلام کرنا نقل کیا ہے۔ امام مسلم، سفیان ثوری، عبد الرحمن بن مہدی، یحییٰ بن مدینی، امام ابو داؤد۔ اگر یہ حدیث صحیح بھی ہوتی تب بھی اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہ ہوتی چہ جائیکہ یہ حدیث بہت سے محدثین کے نزدیک ضعیف ہے۔

جوتوں پر مسح کا حکم

اس حدیث سے بظاہر یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فعلین یعنی جوتوں پر مسح کیا ہے لیکن کوئی امام بھی محض جوتوں پر مسح کو جائز نہیں سمجھتے۔ اس لئے سب کے نزدیک اس حدیث میں تاویل کی ضرورت ہے مختلف تاویلیں کی گئی ہیں۔

امام طحاوی نے فرمایا ہے کہ جس واقعہ کی حکایت راوی کر رہے ہیں اس کی حقیقت یہ تھی کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی جو راہیں پہنی ہوئی تھیں جن پر مسح جائز ہے۔ جو توں سمیت ایسی جو راہوں پر مسح کیا۔ کچھ ہاتھ جوڑے پر پھر کچھ جو راہوں پر جو راہوں کے اتنے حصے پر ہاتھ پھر گیا جتنے پر مسح فرض ہے گویا مسح کا فرض ادا کرنے کے بعد باقی ہاتھ تبغا پاؤں پر پھر گیا۔ محض جوڑے کے مسح پر اکتفا نہ کیا گیا۔ یہ صورت ایسی ہوئی جیسا کہ کئی دفعہ ناہیہ کی مقدار سر پر مسح کر کے باقی ہاتھ عمامہ پر پھر لیا گیا۔ لیکن مسح عمامہ پر اکتفا نہیں کیا گیا۔ اب اس میں کوئی اشکال نہیں۔

۲۔ مسح علی الخفين النعلین میں واد مع کے معنی میں ہے۔ حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی جو راہوں پر مسح کیا جو نعلین کے ساتھ تھیں یعنی نعلین کی مقدار ان پر چمپٹا چڑھا ہوا تھا۔ راوی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے جو رہیں نعلین پر مسح کیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کبھی دمنور علی الوضوء کی صورت میں صرف جو توں کے مسح پر اکتفا کر لیا ہو۔

باب التیمم

فضلنا علی الناس ثلاث ۵۴۔ اس حدیث میں اس اُمت کی تین خصوصیتیں ذکر کی گئی ہیں احادیث سے اور بھی خصوصیات اس امت کی ثابت ہیں یہ حدیث ان کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ اصول ہے کہ ایک عدد اپنے سے زیادہ کی نفی نہیں کرتا یہاں ان تین کی تخصیص خصوصیت مقام کی وجہ سے کی گئی ہے یا اس وقت وحی انہیں کے متعلق اتری ہوگی، اس لئے انہی کے بیان پر اکتفا فرمایا۔

کصفوف الملائكة اس امت کی صفیں فرشتوں کی صفوں کی طرح ہیں ملائکہ پہلے ایک صف پوری کرتے ہیں پھر دوسری شروع کرتے ہیں۔

عن عمران قال کنانی سفر مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فصل بالناس ۵۵۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حدیث اکبر میں تیمم غسل کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ اگر جنابت یا حیض سے حدیث اکبر لاحق ہو جائے اور قدرت علی المار نہ ہو تو تیمم ازالہ حدیث اکبر میں غسل کے قائم مقام ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اس میں ائمہ اربعہ اور جمہور صحابہ و تابعین کا مذہب یہ ہے کہ جس طرح وضو کے قائم مقام تیمم جائز ہے ایسے ہی پانی نہ ملنے کی صورت میں غسل کے قائم مقام تیمم جائز ہے۔ حدیث زیر بحث سے جنبی کے لئے تیمم کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اس کے بعد عمار اور حضرت عمر کا جو مکالمہ نقل کیا ہے اس میں بھی حدیث مرفوعہ سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ فصل ثانی میں حضرت جابر کی حدیث سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ اس باب کی پہلی حدیث میں پانی نہ ہونے کی صورت میں مٹی کو مطلقاً طہور کہا گیا ہے اور طہور اس کو کہتے ہیں جس سے ہر نجاست اور حدیث کا ازالہ ہو جائے خواہ حدیث اصغر ہو یا حدیث اکبر معلوم ہو مٹی سے جنابت کا ازالہ بھی ہو سکتا ہے اور بھی دلائل اس مضمون کے وارد ہوتے ہیں۔

حضرت عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ غسل کی جگہ تیمم نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ اُنے احادیث صحیحہ صریحہ کے خلاف ہے۔ ان کے قول سے ان کا رجوع نقل کیا جاتا ہے جب رجوع کر لیا تو ان کا قول بھی جمہور کے ساتھ ہو گیا کوئی اشکال نہ رہا۔ بعض محققین فرماتے ہیں کہ پہلے بھی اُن کا مقصود جنابت اور حیض کی حالت میں تیمم کے جواز کا انکار کرنا نہ تھا بلکہ انہوں نے یہ فتوے مصلحتاً دیا تھا تاکہ کم ہمت لوگ سردی وغیرہ کا غلط بہانہ لگا کر اس حالت میں تیمم کو کافی نہ سمجھنے لگ جائیں۔ ایسے اعدائے فسادہ کے دروازے بند کرنے کے لئے مصلحتاً یہ فرمایا تھا کہ حدیث اکبر میں تیمم نہیں ہو سکتا۔

در نہ فی نفسہ اس حالت میں تیمم کو یہ حضرات بھی جائز سمجھتے تھے۔ اس کی دلیل صحیح بخاری کی روایت ہے جس میں حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت ابن مسعود کا اس مسئلہ میں مکالمہ مذکور ہے اس میں حضرت ابن مسعود کا یہ مذہب نقل کرنے کے بعد ان کا یہ ارشاد بھی مذکور ہے۔ لو اخصت لہم فی ہذا کان اذا وجد احدہم البرد قال ہکذا یعنی تیمم وصلی لہ۔

کیفیت تیمم

تیمم کے طریقہ میں اہم اختلافی مسئلہ دو ہیں۔ (۱) تیمم کے لئے کتنی ضربیں ہونی چاہئیں۔ (۲) ہاتھوں میں کتنی مقدار کا مسح ضروری ہے۔

تیمم میں کتنی ضربیں ہونی چاہیں اس میں مذاہب مشہورہ یہ ہیں
تیمم میں کتنی ضربیں ہونی چاہیں اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ تیمم کے لئے
تعداد ضربات میں اختلاف
 دو ضربیں ضروری ہیں۔ امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ ایک ضرب کافی ہے۔ امام مالک کی تین روایتیں ہیں ایک حنفیہ کے مطابق ایک حنابلہ کے مطابق تیسری یہ کہ فرض تو ضرب واحد ہی ہے دو ضربیں سنت ہیں فرض مالکیہ میں اس کو مختار قرار دیا گیا ہے۔ سعید بن مسیب اور محمد بن سیرین کا مذہب یہ ہے کہ تین ضربیں ضروری ہیں ایک منہ کے لئے دوسری کفین کے لئے تیسری کفین سے آگے مرفقین تک کے لئے ہے۔

محل مسح میں اختلاف
 یدین میں کتنی مقدار کا مسح ضروری ہے حنفیہ کا مذہب امام شافعی کا قول جدید امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ مرفقین تک مسح ضروری ہے امام احمد کا مذہب اور امام شافعی کا قول قدیم اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ صرف کفین کا مسح کافی ابن شہاب زہری کا مذہب یہ ہے کہ اباط اور مناکب تک مسح ضروری ہے شین مرفقوں کے ضروری ہونے کا اور مناکب تک مسح کے ضروری ہونے کا ائمہ اربعہ میں سے کوئی قائل نہیں۔ ان دونوں مسئلوں میں امام احمد

لہ صحیح بخاری ص ۵۱۱ اس روایت کے بعد والی روایت میں آتش فرماتے ہیں فعلقتل لشقیق فلنساکرہ
 عبد اللہ لہذا قال: نعم لہ از او جزا مالک ص ۱۳۲ اسے ایضاً

کے مذہب کا غلام یہ ہوا کہ زمین پر ایک ضرب مار کر اسی سے وجہ اور فقیہین کا مسح کرے جنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہوا کہ ایک ضرب سے وجہ کا مسح کر لے اور دوسری سے مرفقین تک ہاتھوں کا۔

جنفیہ و شافعیہ کے دلائل ۱۔ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی روایت قال کُنْتُ فِي الْقَوْمِ حِينَ نَزَلَتْ الرِّخْصَةُ فِي الْمَسْحِ بِالتُّرَابِ إِذَا السَّجْدُ الْمَاءُ

فَامْرَأُ فَضْرِبْنَا بِلَوَاحِدَةٍ لِلْجَوْهَةِ ثُمَّ ضَرْبَةً أُخْرَى لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمَرْفِقَيْنِ۔ رواه البزار وقال الحافظ العسقلاني في الدراية باسناد حسن۔ اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تیمم میں دو

ضربیں ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مرفقین تک مسح کرنا چاہیئے صریح طور پر دونوں مسئلوں میں یہ جنفیہ کی دلیل ہے۔ دارقطنی اور حاکم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے حدیث مرفوعہ نقل کی ہے قال التيمم ضربتان

لِلْجَوْهَةِ وَضَرْبَةٌ لِلزَّائِعَيْنِ إِلَى الْمَرْفِقَيْنِ حَاكِمٌ نَسِيَ اس حدیث کی تصحیح کی ہے یہ مسئلتین میں موقف جنفیہ کی دلیل ہے۔

۲۔ عن جابر قال جاء رجل فقال أصابتنى جنابةً فإني لم أجد ماءً فأتيت التراب فمسحت به فمسح بهما إلى المرفقين۔ رواه الحاكم والدارقطني والطحاوي حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے

۳۔ عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في التيمم ضربتان: ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين۔ اس کی تخریج بزار نے کی ہے۔

۴۔ حدیث ابن عمرؓ مضمون حدیث عائشہ والہی ہے۔ اس کی تخریج حاکم نے اپنی سند میں دارقطنی نے اپنی سنن میں اور ابن عدی نے اپنی "الکامل" میں کی ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں۔ جو

صراحتاً یا استدلالاً جنفیہ کی تائید کرتی ہیں۔ بعض روایات پر کلام بھی کیا گیا ہے۔ تفصیل نصب الراية (ص ۱۵۵) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

خواب کی دلیل ۵۔ خواب کی سب سے اہم دلیل حضرت عمار کی زیر بحث حدیث ہے جس میں یہ لفظ ہیں

فَضْرِبِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَفِّهِ الْأَرْضَ وَنَفْخِ فِيهِمَا

۱۔ نصب الراية ص ۱۵۲ ج ۱

۲۔ سنن السنن ص ۴۸ مستدرک حاکم ص ۸۱ ج ۱ شرح معانی الآثار ص ۸۴ ج ۱

۳۔ نصب الراية ص ۱۵۱ ج ۱ ۴۔ ایضاً ص ۱۵۰ ج ۱

ثم مسح لهما وجهه وكفيه ظاهر حدیث یہ ہے کہ صرف ایک ضرب سے تیمم کیا گیا اور مسح صرف کفین کا ہوا۔ امام احمد کا یہی مذہب ہے۔

جواب

اس حدیث کا سیاق واضح طور پر بتا رہا ہے کہ اس واقعہ سے پہلے حکم تیمم نازل ہو چکا تھا اس کی کیفیت بھی سمجھائی جا چکی تھی حضرت عمارؓ کو وہ کیفیت آتی بھی تھی۔ ان دونوں کو تردد صرف اس بات میں تھا کہ آیا تیمم انالہ حدیث اکبر کے لئے بھی ہو سکتا ہے یا نہیں اگر ہو سکتا ہے تو کیفیت وہی ہے یا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعہ من کر بالقصد اسی چیز کی تعلیم دی ہے جس میں ان کو تردد تھا وہ یہ کہ جنابت میں بھی تیمم ہو سکتا ہے اور حدیث اصغر کے تیمم کی طرف اشارہ کر کے بتا دیا کہ دونوں کا طریقہ ایک ہے۔ یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود کیفیت تیمم کی تفصیلی تعلیم دینا نہیں ہے اس لئے کہ یہ پہلے ہو چکی ہے اور مخاطب جانتے ہیں۔ یہاں تو اجمالی اشارہ کر کے صرف اتنا بتانا ہے کہ جنابت کا تیمم حدیث اصغر کے تیمم کا سا ہے لوٹ پوٹ ہونے کی ضرورت نہیں جب یہاں تفصیلی تعلیم کیفیت تیمم کی دنیا مقصود نہیں تو پھر تیمم کا طریقہ معلوم کرنے کے لئے ان روایات کی طرف رجوع کرنا چاہیے جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتدائی اور تفصیلی تعلیم کو نقل کیا گیا وہ روایتیں پہلے پیش کی جا چکی ہیں ان سے وہی طریقہ سمجھ میں آتا ہے جو منفیہ نے اختیار کیا ہے۔

عن جابر قال خرجنا في سفر فاصاب رجلاً منا حجر فشجه في راسه فاحتلموا
قتلوه قاتلهم الله ان لوگوں سے یہ اجتہادی غلطی ہو گئی تھی کہ اس حالت میں تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس پر ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈانٹا ہے پہلی فصل میں حضرت عمرؓ اور حضرت عمارؓ کا واقعہ گزر چکا ہے اس میں بھی دونوں سے اجتہادی غلطی ہوئی تھی۔ حضرت عمارؓ سے تو یہ غلطی ہوئی کہ حدیث اکبر کے لئے تیمم کا طریقہ غلط سمجھے اور حضرت عمرؓ کی تو اجتہادی غلطی کی وجہ سے نماز ہی فوت ہو گئی اس کے باوجود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بالکل نہیں ڈانٹا۔ اس زیر بحث واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو ڈانٹ پلا رہے ہیں۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عمارؓ صحاح لاجتہاد تھے ان میں اجتہاد کی صلاحیت موجود تھی اور یہاں اس واقعہ میں جن لوگوں نے عدم جواز تیمم کا فتویٰ دیا ہے یہ صحاح لاجتہاد نہیں تھے۔ اگر صحاح لاجتہاد سے اجتہادی غلطی ہو جائے تو وہ قابل ملامت نہیں بلکہ باعث اجر و احد ہے۔ اور غیر صحاح لاجتہاد کا اقدام اجتہاد کرنا ہی قابل ملامت جرم ہے اور اگر اجتہاد میں غلطی بھی ہو جائے تو اس کی قباحت میں اضافہ ہو جاتا ہے یہاں ان لوگوں کے صحاح لاجتہاد نہ ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ اس کے بعد فرمایا "انما شفاء العی السؤل" معلوم ہوا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو "عی" اور

نادائق سمجھتے ہیں۔

الاسألوا اذ لم يعلموا فانما شفاء العی السؤل یعنی اگر خود ان کے اندر اجتہاد کی صلاحیت نہیں تھی اور مسئلہ انہیں معلوم نہیں تھا تو کسی جاننے والے سے پوچھ لیتے۔ حضرت عمر و عمار والے واقعہ اور اس واقعہ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نص نہ ہونے کی صورت میں اجتہاد کی صلاحیت والے کے لئے اجتہاد کرنا جائز ہے لیکن جس کے اندر اجتہاد کی صلاحیت نہ ہو اس کو چاہیے کہ کسی مجتہد سے پوچھ کر عمل کرے۔ (اسی کا نام تقلید ہے)

عن ابی سعید الخدری قال خرج رجلان فی سفر فحضرت المثلوة ولیس معهما ماء الا ۵۵۔ اگر تیمم کرنے کے بعد پانی مل جائے تو کیا مکم ہے؟ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں
۱۔ تیمم کر لیا ابھی نماز شروع نہیں کی تھی پہلے ہی پانی مل گیا۔ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ وضو کر کے نماز پڑھے۔ تیمم سے نہیں پڑھ سکتا۔

۲۔ پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کیا نماز پڑھ لی فارغ ہونے کے بعد پانی ملا اس میں بھی ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ نماز ہو گئی اعادہ کی ضرورت نہیں۔ اس حدیث میں یہی صورت مذکور ہے۔ یہ دونوں شخص تیمم کر کے نماز پڑھ چکے تھے بعد میں پانی ملا ایک نے نماز کا اعادہ کیا دوسرے نے نہ کیا حدیث کے لفظ ہیں فقال للذی لم یعد اصبحت السنہ۔

۳۔ تیمم کر لیا نماز بھی شروع کر دی نماز کے درمیان میں پانی مل گیا اس میں ائمہ کا اختلاف ہے حنفیہ اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ پانی ملنے سے نماز باطل ہو گئی وضو کر کے نئے سرے سے نماز پڑھے۔ امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ تیمم کے ساتھ ہی نماز پوری کرے۔ امام احمد کا پہلے ہی قول تھا۔ لیکن بعد میں رجوع کر لیا فرمانے لگے کہ پہلے میں بھی یہی کہا کرتا تھا کہ نماز میں لگا ہے لیکن میں نے تدبر کیا تو معلوم ہوا کہ اکثر احادیث اس بات پر دال ہیں کہ یہ شخص نماز سے نکل جائے یعنی وضو کر کے نماز پڑھے۔ فصل ثانی کی پہلی حدیث جو حضرت ابوذر سے مروی ہے اس میں ہے۔ ان الصعید الطیب وضوء المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین فاذا وجد الماء فلیمسہ لبشرہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ مٹی کی طہوریت پانی نہ ملنے تک ہے۔ جب پانی مل جائے تو طہوریت تراب ختم ہو گئی اور وضو واجب ہو گیا اسی طرح سے فصل اول کی پہلی حدیث یہ ہے۔ وجعلت تربتھا لنا طهورا اذ لم یجد الماء یعنی مٹی کی طہوریت پانی نہ ملنے تک ہے۔ وسط صلوٰۃ میں جب پانی مل گیا تو ان احادیث کی بناء پر تیمم ختم ہو گیا اس لئے نماز باطل ہو گئی اب وضو کر کے

پھر پڑھے۔

عن عمار بن یاسر انہ کان یحدث انہم یتسبیحوا الخ ۵۵۔

اس حدیث میں حضرت عمار فرما رہے ہیں کہ ہم نے مناکب اور آباط تک مسح کیا اس سے ابن شہاب زہری وغیرہ اپنے مسلک پر استدلال کرتے ہیں۔ لیکن اس میں یہ مذکور نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ عمل پیش ہوا اور آپ نے تقریر فرمائی اس لئے روایات مرفوعہ کے خلاف اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ہو سکتا ہے کہ حضرت عمارؓ نے احتیاط ایسا کر لیا ہو۔ جب تک کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا طریقہ نہیں سیکھا تھا۔ قرآن پاک میں لفظ ایدی استعمال ہوا ہے اور ابط و کتف تک ید کا استعمال ہو سکتا ہے۔ دربار رسالت سے تفصیل معلوم ہونے سے قبل احتیاطاً بغل تک مسح کر لیا۔

باب الغسل المسنون

عن ابن عمر اذا جاء احدكم الجمعة فليغتسل مث. اصحاب ظواہر کا مذہب یہ ہے کہ غسل یوم جمعہ واجب ہے۔ امام مالک غسل یوم جمعہ کا حکم کی طرف بھی صاحب ہدایہ وغیرہ حضرات نے وجوب کے قول کی نسبت کی ہے لیکن یہ نسبت صحیح نہیں۔ کتب مالکیہ میں تصریح موجود ہے کہ ان کے نزدیک بھی واجب نہیں سنت ہے۔ جمہور اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل یوم جمعہ سنت یا استحباب ہے۔

اصحاب ظواہر کی دلیل اصحاب ظواہر کی دلیل فصل اول کی پہلی دونوں روایتیں ہیں پہلی حدیث میں ہے۔ اذا جاء احدكم الجمعة فليغتسل اور امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ دوسری حدیث میں ہے غسل یوم الجمعة واجب علی کل

محتمل اس میں وجوب کی تصریح ہے۔ جمہور کی دلیل فصل ثانی کی پہلی حدیث ہے جس کے راوی سمرہ بن جندب ہیں۔ حدیث کے دلیل جمہور۔ لفظ یہ ہیں من توضع یوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل۔ اس حدیث میں غسل کو افضل اور اولیٰ کہا گیا ہے اور حضور کو بھی کافی سمجھا گیا ہے۔ اصحاب ظواہر کی دلیلوں کے جمہور کی طرف سے کئی جوابات دیئے جوابات دلائل وجوب۔ گئے ہیں۔

۱۔ فلیغتسل کا اسرا استحباب کے لئے ہے گو اس کا حقیقی معنی وجوب ہے لیکن یہاں اس معنی سے صارف موجود ہے وہ صارف فصل ثانی کی پہلی روایت ہے اور واجب کا معنی ہے ثابت۔ وجوب کو یہاں لغوی معنی مراد ہے۔ لغت میں وجوب کا معنی ہے ثبوت۔ حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ شریعت میں جمعہ کے دن کا غسل ہر بالغ پر ثابت ہے۔ باقی ثبوت کس درجہ میں ہے۔ وجوب کے درجہ میں یا استحباب کے دیگر احادیث بتلاتی ہیں کہ یہ ثبوت درجہ استحباب کا مراد ہے۔

۲۔ یہ وجہ ابتداء اسلام میں تھا پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا۔
 ۳۔ نسخ کی تعبیر سے بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ انتہاء علت سے انتہاء حکم ہو گیا۔ یعنی ابتداء اسلام میں جمعہ کے دن کا غسل ایک خاص علت کی وجہ سے واجب قرار دیا گیا تھا بعد میں وجہ کا تقاضا کرنے والی وجہ ختم ہو گئی تو وجہ بھی ختم ہو گیا۔ کیونکہ قاعدہ اصولیہ ہے کہ انتہاء علت مستلزم ہوتا ہے انتہاء حکم کو۔ اس کی تفصیل فصل ثالث کی حدیث ابن عباس میں مذکور ہے کہ لما ابتداء الاسلام میں تنگ دست تھے۔ اُن پہنا کرتے تھے۔ اور اپنا کام کاج خود کرنا پڑتا تھا ادھر مسجد نبوی بھی تنگ تھی۔ ایک چمپیر سا تھا جس کی چھت بالکل قریب تھی اس لئے جب گرمی کے موسم میں جمعہ کے لئے لوگ جمع ہوتے تو پیدھوں کی وجہ سے سخت بدبو پھیلی اور نمازیوں کو ایک دوسرے سے تکلیف ہوتی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کو محسوس فرما کر حکم دے دیا کہ جب جمعہ کے لئے آؤ تو غسل کر کے اور خوشبو وغیرہ لگا کر آؤ۔ ان خاص حالات کی وجہ سے جمعہ کے دن غسل کرنے کا وجوبی امر تھا۔ بعد میں جب مسلمانوں کی معاشی حالت اچھی ہو گئی اور یہ حالات نہ رہے تو غسل کا وجوب بھی نہ رہا۔

غسل یوم جمعہ کی سنت ہے یا صلوٰۃ جمعہ کی؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے کہ جمعہ کے دن کا غسل یوم جمعہ کے لئے سنت ہے یا صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہے۔ امام محمد اور حسن بن زیاد اور داؤد ظاہری کا مذہب یہ ہے کہ یہ غسل یوم جمعہ کے لئے ہے ان کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جن میں یوم جمعہ کا لفظ ہے مثلاً اس باب کی دوسری حدیث غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم یہ الفاظ چاہتے ہیں کہ یہ غسل جمعہ کے دن کا ہے۔ نیز جمعہ سید الايام اور اشرف الايام ہے اس کی سیادت اور شرافت کا تقاضا یہ ہے کہ جمعہ کے دن کیلئے غسل ہونا چاہیے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ یہ غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہے ان کی دلیلیں وہ احادیث ہیں جن میں لفظ صلوٰۃ ہے اس باب کی پہلی حدیث کا ظاہر بھی یہی ہے کہ یہ غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہے۔ لفظ یہ ہیں۔ اذ اجاء احدکم الجمعة تم میں سے جب کوئی جمعہ کو آئے تو غسل کرے ظاہر مطلب یہی ہے کہ تم میں سے جب کوئی نماز جمعہ کے لئے آئے تو غسل کرے راجح اور مختار قول یہی ہے کہ یہ غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے مسنون ہے۔ اس لئے کہ جمعہ بیشک سید الايام ہے لیکن اس کی سیادت یوم عبادت ہونے کی وجہ سے ہے اور اس دن کی امتیازی عبادت صلوٰۃ جمعہ ہے۔ اس لئے غسل اس کی تکریم و تعظیم کے لئے ہونا چاہیئے۔

ثمرۂ اختلاف

جو حضرات غسل کو صلوٰۃ جمعہ کی سنت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک یہ سنت بھی پوری ہوگی جبکہ اس غسل سے نماز ادا کرے اگر مہینے سویرے غسل کر لیا اور اس سے نماز ادا کی گئی۔ تو سنت ادا نہ ہوئی۔ اور جو حضرات اس کو یوم جمعہ کی سنت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اگر مہینے سویرے غسل کر لیا اس کے ساتھ نماز ادا ہو یا نہ سنت پوری ہو جائے گی۔ لیکن یہ بات یاد رہے کہ اگر نماز جمعہ کے بعد غسل کیا تو کسی کے نزدیک بھی سنت ادا نہ ہوگی اس لئے کہ جو حضرات اسے یوم جمعہ کی سنت قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک بھی ادا کی گئی سنت کے لئے صلوٰۃ جمعہ سے پہلے پہلے غسل ہو جانا ضروری ہے۔

فائدہ

اس مسئلہ میں اختلاف مذکور مشہور ہے۔ ہر فرق اپنی اپنی تائید میں مدعیں پیش کرتا ہے جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان حدیثوں میں اختلاف و تعارض ہے اور اس وقت تطبیق یا ترجیح کی ضرورت ہوتی ہے۔ حضرت شیخ الحدیث سہارنپوری قدس سرہ نے اجزاء السکک میں اس مقام پر نہایت لطیف تقریر فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ احادیث میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ تین قسم غسل مستقل طور پر شریعت کی نظر میں مستحب ہیں۔ ایک غسل یوم جمعہ دوسرے غسل صلوٰۃ جمعہ تیسرے غسل اسبوع۔ یعنی ہفتے میں ایک مرتبہ غسل کرنا۔ تین قسم کی حدیثیں ہیں وہ ان تینوں قسم کے غسلوں کے استحباب کو ثابت کر رہی ہیں۔ ان میں کوئی تعارض نہیں تعارض تب ہوتا جبکہ شریعت کی نظر میں ان میں سے صرف ایک قسم کا غسل مستحب ہوتا اور احادیث تینوں قسم کی وارد ہوتیں جب ہم یہ تسلیم کر رہے ہیں کہ تینوں قسم کے غسل مستحب ہیں تو ان تینوں قسم کے اثبات کے لئے تینوں قسم کی حدیثیں ہونی چاہیے تھیں۔ ان تین میں اپنی نیت سے تماثل بھی کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نماز جمعہ کے قریب غسل کرتا ہے اور نیت یہ کرتا ہے کہ میں وہ غسل بھی ادا کرنے لگا ہوں جس کی ترغیب احادیث میں صلوٰۃ جمعہ کے لئے دی گئی ہے۔ اور وہ غسل بھی کرتا ہوں جس کی ترغیب یوم جمعہ کے لئے ہے۔ اور سات دن میں ایک مرتبہ غسل کرنے کی جو ترغیب آ رہی ہے میں وہ بھی ادا کرنے لگا ہوں ایک غسل سے تینوں کا ثواب مل جائے گا۔

عن عائشۃ رضی اللہ عنہا أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یغتسل من اربع النہمۃ
ومن غسل المیت۔ اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم میت کو غسل دینے کے بعد
بھی غسل کیا کرتے تھے۔ احادیث میں کہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا میت کو غسل دینا ثابت نہیں اس

لئے اس حدیث میں کان یغتسل سے مراد ہے ”کان یا أمری بالغسل“ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف غسل کی نسبت مجازی ہے۔ بوجہ آخر ہونے کے۔

عن قیس بن عاصم أنه أسلم فأسلمه النبي صلى الله عليه وسلم أن يغتسل بماء وسدبراه. اسلام سے پہلے اگر جنابت کی حالت ہو تو غسل کرنا فرض ہے وگرنہ اسلام لانے کے بعد غسل کرنا اکثر کے نزدیک مستحب ہے۔

باب الحیض

حیض کا لغوی معنی لغت میں حیض کا معنی سیلان ہے۔ یعنی بہہ پڑنا۔ کہا جاتا ہے۔ حاض الوادی یعنی سال الوادی۔ فقہار کا اختلاف ہوا ہے کہ حیض احداث میں سے

ہے یا انجاس میں سے ہے دونوں رائیں ہیں۔ جنہوں نے حیض کو انجاس کے شمار کیا وہ حیض کی تعریف یوں کرتے ہیں۔ دم ینفضہ رحم امراة سلیمة من الداء والضعف اور جن کا مسلک یہ ہے کہ حیض احداث میں سے ہے یعنی نجاست تکمیر ہے وہ حیض کی تعریف دم سے نہیں کریں گے بلکہ ان کے ہاں حیض کی تعریف یہ ہوگی۔

مانعیة شرعية بسبب دم ینفضہ رحم امراة سلیمة من الداء والضعف عما اشترط فیہ الطہارة ومن الصوم والمسجد والقربان۔ یعنی دم مذکور کی وجہ سے وہ شرعی رکاوٹ جس کی وجہ سے بیوی سے طہی کرنا روزہ رکھنا۔ مسجد میں جانا اور تمام وہ کام ناجائز ہو جاتے ہیں۔ جن کے لئے طہارت شرط ہے مثلاً نماز مس مصحف وغیرہ۔ مشہور پہلی تعریف ہے۔ لیکن مختاریہ ہے کہ حیض احداث کے قبیل سے ہے اس لئے اس کی دوسری تعریف ہونی چاہیے۔ کما جزم بہ متنا النہایة

ممنوعات حیض

شریعت میں حیض دس چیزوں سے مانع ہے۔

- ۱۔ رفع الحدیث سے مانع ہے یعنی جب تک حیض رہے گا اس کا حدیث نہیں اٹھے گا۔
- ۲۔ وجوب الصلوة سے مانع ہے۔
- ۳۔ صحت الصلوة سے مانع یعنی حالت حیض میں نہ نماز پڑھنی صحیح ہے اور نہ ذمہ میں واجب ہوتی ہے
- ۴۔ صحت الصوم سے مانع ہے یعنی حالت حیض میں روزہ رکھنا صحیح نہیں لیکن حیض وجوب صوم سے مانع نہیں ہے حالت حیض میں اگر رمضان کے دن آجائیں۔ تو رمضان کے روزے اس پر واجب ہو جائیں گے لیکن اگر وقت ادا کرنا صحیح نہیں۔ بعد میں قضا کرنا ضروری ہے بخلاف نماز کے کہ وہ اس حالت میں نہ واجب ہوتی ہے نہ صحیح۔ اس لئے اس کی قضا بھی بعد میں ضروری نہیں۔ خلاصہ یہ کہ حیض نماز کے وجوب اور صحت دونوں سے مانع ہے اور روزے کی صرف صحت سے مانع ہے وجوب سے مانع نہیں۔
- ۵۔ مس مصحف سے مانع ہے۔ ۶۔ قراءت قرآن سے مانع ہے۔

۶. کتابت صحف سے مانع ہے۔ ۷. اعتکاف سے مانع ہے۔
 ۹. دخول مسجد سے مانع ہے۔ ۱۰. طواف سے مانع ہے۔
 ان ممنوعات میں سے بعض اتفاقی ہیں بعض اختلافی کچھ کی تفصیل گزر چکی ہے کچھ کی اب بیان کی جاوے گی

عن انس بن مالک قال ان الیہود کانوا إذا حاضت المرأة فیجعلون لها کلوا اللحم
 أفضلًا من لحمها۔ اس جملہ کے درمطلب ہو سکتے ہیں۔

۱. مجامعت سے مراد مساکنت ہے۔ اسید بن خضیر اور عباد بن بشر کے مرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ
 یہودیوں کے اعتراضات سے بچنے کے لئے ہم حالت حیض میں عورتوں کے ساتھ ٹھکروں میں رہنا چھوڑ
 دیں۔ کیونکہ ان کے ساتھ مساکنت و مؤاکلت وغیرہ کی اجازت ہی ہے واجب تو نہیں۔
 ۲۔ مجامعت سے مراد وطی ہے مطلب یہ ہے کہ یہود تو مؤاکلت و مساکنت وغیرہ کو ناجائز سمجھتے ہیں
 ہمیں ان کی اجازت دی گئی ہے تو اس پر اعتراضات کرتے ہیں کیا اس کے رد عمل میں ہم ان کو چڑانے
 کے لئے جہاں بھی نہ شرع کر دیں۔

فتخیر وجه رسول اللہ ﷺ وسلم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسید بن خضیر اور
 عباد بن بشر کی اس بات پر ناراضگی کا اظہار فرمایا۔ اگر پہلا مطلب لیا جائے تو ناراضگی کی وجہ یہ ہے کہ مسائل
 میں یہود کو خوش کرنے کا اہتمام کیوں کیا جائے۔ دوسرے مطلب کی صورت میں ناپسندیدگی کی وجہ یہ
 ہے کہ کسی کی ضد میں اگر حدود سے تجاوز کرنا اچھی بات نہیں ہے غرضیکہ عمل میں اصل پیش نظر حکم الہی ہونا چاہئے
 نہ کہ کسی مخالفت یا موافقت۔

فخر جانا استقبالہما ہدیۃ من لبن الی النبی ﷺ وسلم۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
 کے انداز سے انہوں نے یہ سمجھا کہ آپ ہم پر ناراض ہو گئے اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس
 ہریۃ دودھ آیا تو ان کو بلا کر بلا دیا تاکہ ان کا گمان ختم ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر شاگرد یا مرید کو جھڑکنا
 پڑ جائے یا کسی اور وجہ سے ان کا یہ گمان ہو کہ شیخ ہم سے ناراض ہے تو کسی مناسب طریقہ سے انکی تطیب
 قلب کر دینی چاہیے تاکہ کہیں یہ گمان افادہ و استفادہ میں رکاوٹ نہ بن جائے۔

استمتاع بالیائض کا حکم۔ | زواج حالت حیض میں اپنی بیوی سے کس قسم کا استمتاع کر سکتا ہے
 اور کس قسم کا نہیں کر سکتا۔ حالفہ سے استمتاع کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ وطی کرنا۔ قبل یا دبر میں یہ بالاجملہ حرام ہے۔ وطی فی الدبر تو مطلقاً حرام ہے حیض میں بھی اور طہر میں بھی

اور وطی فی القبل حالت حیض میں حرام ہے اس کا ملال سمجھنے والا کافر ہے اور حرام سمجھ کر اس کا مرتکب ناسی ہے۔
 ۲۔ مافوق السرقۃ اور مادون الرکبہ سے استمتاع بدن کے ننگے ہونے کی حالت میں جائز ہے۔
 یہ مسئلہ بھی تقریباً اتفاقی ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور فقہار کا یہی مذہب ہے کسی مقدمہ شخصیت کا قول اس کے خلاف نہیں ہاں کسی شخص کو اپنے نفس پر اعتماد نہ ہو خطرہ ہو کہ اگر اس حصہ کو ہاتھ لگایا تو شاید وطی تک پہنچ جاؤں اس صورت میں احتیاط کرنا اور بات ہے لیکن لذائذ استمتاع اس حصہ سے جائز ہے۔

۳۔ ما بین الرکبہ والسرقة سے ما سوا وطی استمتاع کرنا۔ اس میں اختلاف ائمہ ہے۔ امام احمد امام محمد سفیان ثوری اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ وطی فی القبل والدبر کے علاوہ اس حصہ سے فائدہ اٹھانا سباح اور جائز ہے۔ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہ مذہب دلیل کے لحاظ سے قوی ہے۔ ان حضرات کی دلیل ۱۔ منعوا کل شیء الا النکاح یعنی وطی کے علاوہ حائضہ عورت سے ہر استمتاع جائز ہے۔ امام ابو یوسف امام شافعی امام مالک اور جمہور فقہار کا مذہب یہ ہے کہ حالت حیض میں اس حصہ سے استمتاع جائز نہیں۔ امام ابو یوسف سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک امام محمد کے ساتھ دوسری جمہور کے ساتھ یہ۔
 ۱۔ اس باب کی فصل اول کی دوسری روایت۔ اس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے جمہور کے دلائل | لفظ یہ ہیں وکان یا مرفی فائز من فیدبا شربی وانا حائض اس سے معلوم ہوا کہ ماتحت الازار سے رسول اللہ اجتنب فرماتے تھے اس کے علاوہ باقی بدن سے مباشرت کر لیتے تھے۔ ناف اور گھٹنے کے درمیان جو بدن کا حصہ ہے اس کو ماتحت الازار کہتے ہیں اس کے علاوہ باقی بدن کو مافوق الازار کہتے ہیں۔

۲۔ اس باب کی فصل ثانی کی دوسری روایت۔ حضرت معاذ بن جبل فرماتے ہیں۔ قلت یا رسول اللہ ما یحل لی من امرأتی وحی حائض قال مافوق الازار اس سے بھی معلوم ہوا کہ ماتحت الازار سے استمتاع حلال نہیں۔

۳۔ فصل ثالث کی پہلی حدیث اس میں بھی اسی قسم کے سوال کے جواب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تشدد علیہما ازراہا شعثا نذک باعلاہا۔

۴۔ روایت بھی اسی چیز کو مقتضی ہے کہ اس حصہ سے نفع اٹھانا جائز نہ ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ وطی بالاتفاق حرام ہے اور ران وغیرہ کو ننگے ہونے کی حالت میں ہاتھ لگانا یہ وطی ہو جانے کی علت قریبہ اور داعی قریب ہے من یرتفع حول الحلی یوشک ان یقع فیہ۔ اور شریعت کا مزاج یہ ہے کہ جب ایک چیز

کو حرام کرتی ہے۔ تو اس کے دوائی قریبہ کو بھی حرام کر دیتی ہے۔ سڈ اللباب۔ بخلاف مافوق الانار کے کہ دوائی دلی تودہ بھی ہے لیکن دوائی قریب نہیں بلکہ سبب بعید ہے۔

مجوزین کی دلیل کا جواب | جو حضرات ماتحت الانار سے استمتاع کو جانتے ہیں وہ انس بن مالک کی زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں (فصل اول کی پہلی حدیث) اس میں یہ جملہ بھی ہے اصنعوا کل شیء الا النکاح۔ نکاح سے مراد دلی ہے۔ معلوم ہوا دلی کے علاوہ ہر قسم کا استمتاع جائز ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔ ۱۔ یہ حصر اضافی ہے۔ کل شیء میں صرف وہی چیزیں مراد ہیں جن کا ذکر حدیث میں چلا آ رہا ہے پہلے بات یہ چل رہی ہے کہ یہود حائفہ عورت سے موانعت مخالفت مساکنت وغیرہ نہیں کرتے تھے۔ اس کا ہمارا شریعت میں کیا حکم ہے؟ جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جن چیزوں کے متعلق سوال کر رہے ہو یہ سب جائز ہیں دلی جائز نہیں۔ یہاں ماتحت الانار کی گفتگو کرنا مقصود ہی نہیں۔

۲۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تم حائفہ سے ہر معاملہ کر سکتے ہو سوائے دلی اور دوائی دلی کے۔ دلی کا ذکر تو صراحتاً کر دیا اور دوائی دلی ممکن اس میں آگئے۔ کیونکہ کئی چیز دوائی قریبہ اس چیز کے حکم میں ہوتے ہیں۔

۳۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حرام بالذات دلی ہی ہے باقی قسموں کا استمتاع حرام بالذات نہیں ہے۔ جمہور بھی ماتحت الانار سے استمتاع کو حرام بالذات نہیں کہتے بلکہ اس کو اس لئے حرام کہتے ہیں کہ یہ دلی کے دوائی قریبہ میں سے ہے۔

الفصل الثانی

عن ابی ہریرۃ..... من اتی حائضاً وادامسأ فی دبرھا او کاھنا فقد کفر بما انزل علی محمدؐ ۵۔ او امسأ فی دبرھا۔ اس سے معلوم ہوا عورت کے ساتھ دلی فی الدبر ناجائز ہے۔ جمہور اہل سنت والجماعت کے نزدیک یہ فعل حرام ہے بعض امامیہ اس کے جواز کے قائل ہوتے ہیں۔ بعض سلف کو بھی اپنے مہنوا ثابت کرنے کی کوشش کی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات کی طرف جواز کی نسبت صحیح نہیں۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بعض روایات سے شبہ پڑتا ہے کہ وہ بھی جواز کے قائل تھے۔ جیسے صحیح بخاری کی روایت ہے حضرت ابن عمرؓ سے آیت فأتوا حرائرکم اتی شئتکم کی تفسیر

کرتے ہوئے فرمایا ”یا تہما فی“ فی کا مجرد مذکور نہیں۔ بعض نے کہا فی کا مجرد فرج ہے اور بعض نے کہا اس کا مجرد الدبر ہے۔ اس روایت سے استدلال کیا جاتا ہے کہ ابن عمرؓ بھی اس کے جواز کے قائل ہیں۔ لیکن ایسے خلاف فطرت فعل کے جواز کی نسبت ان پر اقرار ہے۔ ابن عمرؓ سے اس فعل پر شدید انکار منقول ہے۔ امام طحاوی نے اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ ابن عمرؓ سے تمیض (وطی فی الدبر) کے بارہ میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ”وہل یفعل ذلک احد من المسلمین“ ایک روایت میں لفظ یول ہیں۔ ”أف أف! ایفعل ذلک مؤمن اوقال مسلم“ یعنی کسی مسلمان سے اس قسم کے فعل کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا اس سے معلوم ہوا کہ ابن عمرؓ بھی اس فعل بد کے حرام ہونے کے قائل ہیں۔ ابن عمرؓ کی جن روایات سے جواز کا شبہ پڑتا ہے ان سے مراد بھی وطی فی القبل من جانب الدبر ہے لگے

قائیں جواز اس آیت سے استدلال کرتے ہیں فأتوا حشرکم أنى شئتم اس میں اُنی عموم مکان کے لئے ہے یعنی جس جگہ چاہو آؤ۔ اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہاں اُنی عموم مکان کے لئے نہیں بلکہ عموم کیف کے لئے ہے۔ یعنی جس کیفیت سے چاہو آؤ۔ اگر اُنی کو عموم مکان کے لئے تسلیم کر لیا جائے تو یہ من اُن کے معنی میں ہوگا اُن کے معنی میں نہیں ہوگا۔ اگر معنی اُن ہو تو مطلب ہوگا ”جہاں چاہو آؤ“ اذ بمعنی من اُن ہو تو مطلب ہوگا کہ جس طرف سے چاہو آؤ“

رضی نے باوجود شیعہ ہونے کے یہ کہا ہے کہ یہاں اُنی من اُن کے معنی میں ہے۔ اس آیت کے شان نزول سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کا شان نزول یہ ہے کہ یہود وطی فی القبل من جانب الدبر کو ناجائز سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ اس سے بچہ احوال (بھینکا) پیدا ہوتا ہے

۱۔ صحیح البخاری ص ۶۴۹ ج ۲ ۲۔ شرح معانی الآثار ص ۲۲ ج ۲۔ ۳۔ الدر المنثور ص ۲۶۶ ج ۱ بحوالہ نسائی، طحاوی، ابن جریر، دارقطنی۔ ۴۔ قال سالم کذب العبد (نافع) اذ اخطأ انما قال لا باس ان یوتین فی فردجہن من اذبارہن (طحاوی ص ۲۲ ج ۲) روایات موہمہ للجواز نقل کرنے والوں میں سے سب سے اہم نافع ہیں۔ ان سے پوچھا گیا ”قد اکثرت علیک القول انک تقول عن ابن عمرؓ أنه أفق أن تؤتی النساء فی اذبارہن“ تو نافع نے فرمایا کذبوا علی اس کے بعد نافع نے جو تقریر فرمائی ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابن عمرؓ وطی فی القبل من جانب الدبر کا جواز بتانا چاہتے تھے (طحاوی ص ۲۲ ج ۲) الدر المنثور ص ۲۶۵ ج ۱ بحوالہ نسائی، طبرانی و ابن مردودہ) ۵۔ روایات شان نزول کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو الدر المنثور ص ۲۶۲، ۲۶۱ ج ۱۔ خود ابن عمرؓ سے بھی اسی کا شان نزول منقول ہے (در منثور ص ۲۶۱ ج ۱)

ان کی تردید کے لئے یہ آیت نازل ہوئی۔

قرآن کریم کے الفاظ بھی مجوزین کے استدلال کو رد کرتے ہیں۔ اس لئے کہ یہاں لفظ فأتوا حسرت کما ہے یعنی کھیتی کی جگہ آؤ اور دبر مقام حرث نہیں بلکہ مقام فرث ہے۔

اس زیر بحث حدیث کے علاوہ اور بھی احادیث صحیحہ کثیرہ میں اس فعل سے سخت نہی وارد ہوئی ہے امام طحاوی نے ایسی حدیثوں کو متواتر کہا ہے لہ

فقد كفر بما أنزل على محمد ان تین کاموں کے مرتکب کو کافر کہا جا رہا ہے حالانکہ اہلسنت کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہوتا۔ اس قسم کی احادیث کے جوابات کتاب الإیمان میں گزر چکے ہیں۔ مثلاً

۱۔ یہ حدیث مستحل پر محمول ہے۔ (یہ جواب صرف پہلے اور تیسرے عمل میں چل سکتا ہے۔ مرتب)

۲۔ تغلیظ پر محمول ہے۔

۳۔ مستقبل کے خطرہ کے اعتبار سے کافر کہہ دیا۔

۴۔ کفر سے مراد کفر عملی ہے کفر اعتقادی مراد نہیں۔

۵۔ کفر سے مراد کفرانِ نعمت ہے۔ یعنی ”ما أنزل علی محمد“ اللہ کی بہت بڑی نعمت ہے۔ ایسی حرکتیں کرنے والے نے اس نعمت کی ناشکری کی ہے۔

عن ابن عباس اذا وقع الرجل باهله وهى حائض فليتصدق بنصف دينار ۵۶۔ حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے۔ اگر زوج غلطی کر بیٹھے تو اس پر توبہ و استغفار واجب ہے۔ توبہ و استغفار کے علاوہ اس پر کفارہ بھی واجب ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور جمہور کا مذہب اور امام شافعی کا قول جدید اور مختار۔ اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ صرف توبہ و استغفار واجب ہے۔ کفارہ اور صدقہ واجب نہیں۔ جن بصری اور طبری اسحاق کا مذہب امام شافعی کا قول قدیم اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ توبہ اور استغفار کے ساتھ ساتھ کفارہ اور صدقہ بھی واجب ہے۔ پھر ان حضرات کا مقدار کفارہ میں اختلاف ہوا ہے۔ جن بصری کے نزدیک غلام آزاد کرنا واجب ہے۔ بعض کے نزدیک دینار یا نصف دینار صدقہ کرنا واجب ہے لہ

۱۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ طحاوی ص ۲۳، ۲۴ ج ۱ والدر مشور ص ۲۶۴، ۲۶۵ ج ۱۔

۲۔ شرح صحیح مسلم للنووی ص ۱۲۱ ج ۱۔

تاکمین وجوب کفارہ زیر بحث اور اس کے بعد دالی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس حدیث میں ہے۔ اِذَا رَقَّ الرَّجُلُ بِأَهْلِهِ وَهِيَ حَائِضٌ فَلْيَتَصَدَّقْ بِنُصْفِ دِينَارٍ جَبْهَةً مِنْ سَعَةِ اس کا جواب یہ ہے کہ امر استحباب کے لئے ہے مصلحت اس میں یہ ہے کہ اس گناہ کے کرنے سے غضب خدا اترتا ہے اور صدقہ کے کرنے سے اللہ کا غضب دور ہوتا ہے۔ یہ صدقہ مکمل توبہ بن جائے گا۔

وعنه اِذَا كَانَ دِمَا أَحْمَرَ فِدِينًا وَإِذَا كَانَ دِمَا أَصْفَرَ فَنُصْفِ دِينَارٍ مِثْلًا
اس حدیث میں ہے کہ اگر حیض کا خون سُرخ ہونے کی صورت میں وطی ہو جائے تو ایک دینار صدقہ دیا جائے اور اگر زرد ہونے کی صورت میں وطی ہو جائے تو نصف دینار صدقہ دیا جائے۔ اس فرق کی علماء نے مختلف وجہیں بیان فرمائیں۔

بعض نے یہ فرمایا کہ ابتدا سے حیض میں خون احمر ہوتا ہے اس حالت میں وطی زیادہ مضر کاباعث بنتی ہے اس لئے صدقہ زیادہ واجب کیا۔ دم اصفر عام طور پر حیض کے آخری دنوں میں ہوتا ہے اس حالت میں وطی کا مضر پہلے سے کم ہوتا ہے اس لئے صدقہ کی مقدار بھی کم کر دی گئی۔ بعض کے وجہ فرق یہ بیان کی ہے کہ دم احمر چونکہ شروع حیض میں ہوتا ہے اس وقت جواز وطی کا زمانہ یعنی طہر کا زمانہ قریب ہی ہوتا ہے۔ آدمی وطی کرنے میں معذور نہیں بخلاف دم اصفر ہونے کی حالت کے یہ عام طور پر حیض کے آخری دن ہوتے ہیں جن میں جواز وطی کا زمانہ دور ہو چکا ہوتا ہے اس لئے یہ کسی قدر معذور ہو چکا ہے۔ اس لئے دونوں حالتوں میں مقدار صدقہ میں فرق کر دیا گیا ہے۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالْصَّوَابِ۔

عن عائشہ قالت كنت اذا خضت نزلت عن المثل على الحصى فلم تقرب رسول الله ﷺ.
پہلے روایات سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بیویوں سے حالت حیض میں مواکلت، مشارت،

اور مباشرت (ما فوق الازار سے) کرنا معلوم ہو چکا ہے۔ اس روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم اس حالت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب بھی نہیں جاتی تھیں۔ یہ حدیث بظاہر روایات سابقہ سے متعارض ہے۔ اس کے دو حل ہو سکتے ہیں۔

۱۔ یہ اس وقت کی بات ہے جبکہ مواکلت، مشارت، مضاجعت وغیرہ کا جواز نازل نہیں ہوا تھا۔

۲۔ قریب نہ جانے سے مراد یہ ہے کہ مجامعت کے لئے قریب نہیں جاتی تھیں۔

باب المستحاضة

مستحاضہ اور استحاضہ کے متعلق چند امور بیان کرنے کی ضرورت ہے ان کو مختلف فوائد کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔

استحاضہ کی لغوی بحث

استحاضہ باب استفعال کا مصدر ہے۔ اس کا بجز حیض ہے۔ اسی پر حروف زائد کر کے استفعال بن گیا۔ باب استفعال میں جو سین تار کی زیادتی ہوتی ہے اس کے مختلف خواص ہوتے ہیں۔ یہاں یہ زیادتی دو معنی کے لئے ہو سکتی ہے۔ یا یہ زیادتی مبالغہ کے لئے حیض کا معنی ہے سیلان۔ اور استحاضہ کا معنی ہوگا کثرت سیلان۔ یا یہ زیادتی تحوّل کے لئے ہے۔ یعنی یہ زیادتی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ خون ایک نوع سے نکل کر دوسری نوع میں بدل چکا ہے پہلے اور قسم کا خون تھا۔ اور اس کا حکم اور تھا۔ اب اس کی نوعیت اور حکم بدل چکے ہیں۔

تذہیب استحاضہ سے اس معروف معنی میں جب بھی صیغہ استعمال ہوں گے اسم مفعول یا مفعول کے صیغہ استعمال ہوں گے۔ اس معنی میں اسم فاعل کا صیغہ اور معروف کے صیغہ استعمال نہیں ہوتے۔ اگر یہ کہنا ہو کہ یہ عورت استحاضہ والی ہے تو یوں کہیں گے۔ امراة مستحاضة یوں نہیں کہیں گے۔ امراة مستحيضة اگر ماضی یا مضارع کے صیغے کے ساتھ اس معنی کا ذکر کرنا پڑے تو یوں کہیں گے۔ اُسْتَحِضَّتِ الْمَرْأَةُ يَا سَتَحَاضُ الْمَرْأَةُ يَوْمَئِذٍ اِسْتَحَاضَتِ الْمَرْأَةُ يَأْتِ سَتَحِضُ الْمَرْأَةُ۔

استحاضہ کا اصطلاحی معنی

استحاضہ کا اصطلاحی معنی معروف ہے حیض و نفاس کے علاوہ جو خون عورت کی قبل سے آتا ہے وہ استحاضہ کہلاتا ہے مشہور رائے کے مطابق یہ خون رحم کا خون نہیں ہوتا کسی رگ کا خون ہوتا ہے حیض و نفاس کے مشہور رائے اس لئے کہ یا گید ہے کہ شاہ ولی اللہؒ کی رائے یہ ہے کہ دم استحاضہ بھی رحم ہی سے آتا ہے فرق آتا ہے کہ جو خون مقدار اور طبعی ہوتا ہے وہ حیض کہلاتا ہے اور جو خون مقدار اور طبعی نہیں ہوتا بلکہ فساد مزاج کی وجہ سے آتا ہے وہ استحاضہ ہوتا ہے اتنے دونوں رحم ہی ہیں۔ اہلبار کی رائے بھی یہی ہے۔ باقی مہر میں جو کہ گید ہے انسا ذلک عرق اس کا مطلب یہ کہ کبھی کبھی یہ خون کسی رگ کا بھی ہوتا ہے یہ بھی ایک سبب ہے استحاضہ کا۔ اس کے اور سبب بھی ہو سکتے ہیں۔ اس کی تائید مسند احمد کی روایت سے ہوتی ہے جس میں (وہ معنی پر ملاحظہ فرمائیے)

کا خون رحم سے آتا ہے۔

حکم استحاضہ

ف ۲

پہلے گزر چکا ہے کہ حیض دس چیزوں سے مانع ہے و طہی کے علاوہ باقی سب امور میں ائمہ کا اتفاق ہے کہ استحاضہ ان چیزوں سے مانع نہیں۔ و طہی کے علاوہ باقی سب مسائل میں مستحاضہ عورت بالاجماع طہرات کے حکم میں ہے۔ و طہی کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام ابو نعیمہ، امام مالک، امام شافعی، اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ استحاضہ و طہی سے بھی مانع نہیں حالت استحاضہ میں بیوی سے مطلقاً و طہی جائز ہے۔ امام احمد کی اس مسئلہ میں تین روایاں ہیں۔ (۱) جمہور کے مطابق یعنی مطلقاً جواز و طہی (۲) اگر زمانہ استحاضہ طویل ہو جائے تو اس سے و طہی جائز ہے۔ ورنہ نہیں۔ (۳) اگر زوج کو یہ خطرہ ہو کہ اگر استحاضہ کی وجہ سے و طہی نہ کی تو بدکاری میں مبتلا ہو جاؤں گا۔ تو و طہی جائز ہے ورنہ نہیں۔

مستحاضہ کی اقسام

ف ۳

حنفیہ کے نزدیک مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) مبتدئہ (۲) معقاة (۳) متحیرہ
مبتدئہ۔ اس مستحاضہ عورت کو کہتے ہیں جس کو بالغ ہوتے ہی ایسا خون شروع ہوا کہ اکثر مدت حیض گزرنے پر بھی بند نہیں ہو رہا۔

معقاة۔ اس مستحاضہ عورت کو کہتے ہیں جس کے حیض کے دن مقرر ہوں اور اسے یاد ہوں۔ امام ابو یوسف کے نزدیک عادت کا ثبوت اور انتقال ایک مرتبہ سے بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک عورت ایک مرتبہ چھ دن حیض آیا۔ یہی اس کی عادت بھی جائے گی۔ اور اگر اگلے ماہ آٹھ دن خون آگیا تو کہا جائے گا کہ اس کی عادت منتقل ہو گئی چھ کی بجائے آٹھ دن بن گئی۔ طرفین کے نزدیک عادت کا ثبوت اور انتقال کم از کم مرتبہ سے ہوتا ہے۔

متحیرہ۔ اس مستحاضہ عورت کو کہتے ہیں جس کی کوئی عادت مقرر نہ ہو یا مقرر تھی یاد نہ رہی ہو اور اس کا خون دس دن زیادہ مسلسل چل رہا ہے۔ متحیرہ کو فائدا اور مضلہ اور مضللہ بھی کہتے ہیں۔ اضلال کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ اضلال بالعدد۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو اپنے حیض کے دنوں کی گنتی بھول گئی ہے۔ یہ یاد ہے کہ مہینہ میں کتنے دن حیض آتا تھا۔

(یعنی) "فانما ذلك ركضة" من الشيطان اوداء عرض لها (وكلما اخرج الدار فطنى والحاكم واليه تقي)

اس سے معلوم ہوا کہ استحاضہ کبھی رگ پھٹنے کی وجہ سے آتی ہے اور کبھی کسی بیماری فساد مزاج وغیرہ کی وجہ سے آتا ہے۔

(کذا فی معارف السنن ص ۴۹ ج ۱)

۲۔ اضلال بالمقام اس کی صورت یہ ہے کہ اپنے حیض کے دنوں کی گنتی تو یاد ہو لیکن یہ یاد نہ ہو کہ مہینہ کے کس حصہ میں حیض آتا تھا مثلاً یہ تو یاد ہے کہ میری عادت پانچ دن تھی لیکن یہ یاد نہیں کہ وہ پانچ دن مہینے کی کون سی تاریخوں میں ہیں

۳۔ اضلال بالعدد والمقام جمیعاً یعنی نہ حیض کے ایام کی گنتی یاد ہے نہ یہ یاد کہ مہینے کے کس حصہ میں مبتدئہ کا حکم۔ | مبتدئہ کا حکم یہ ہے کہ جس دن سے خون شروع ہوا ہے اس دن سے لے کر دس دن تک حیض شمار ہوگا۔ مہینہ کے باقی دن استحاضہ ہر مہینہ میں اسی طرح دس دن حیض اور باقی استحاضہ شمار کرتی رہے۔

مقتادہ کا حکم۔ | مقتادہ کا حکم یہ ہے کہ جو دن حیض کی عادت کے ہیں اتنے دن حیض شمار ہو ہوگا باقی استحاضہ۔

متحیرہ کا حکم۔ | مستحاضہ متحیرہ کے احکام نہایت دقیق ہیں صاحب بجز وغیرہ نے ان پر گفتگو کی ہے بعض علمائے مستقل رسائل بھی لکھے ہیں۔ صاحب درختار کی تحریر کی روشنی میں علامہ شامی کا توضیح کو سامنے رکھتے ہوئے ایک جامع اور آسان ضابطہ یہ ہے کہ متحیرہ عورت تحریری کرے کہ یہ حیض کا وقت ہے یا طہر کا وقت ہے اگر اس کا ظن غالب یہ ہو کہ یہ وقت حیض کا ہے تو نماز چھوڑے رکھے۔ حیض کے احکام چلائے اگر اس کا ظن یہ ہو کہ یہ طہر کا وقت ہے تو اپنے آپ کو طہرہ سمجھتی ہوئی نماز روزہ کرے۔ شریعت نے ایسے مقام میں ظن کو واجب العمل قرار دیا ہے اگر تحریری کوئی شق کا ظن نہ ہو نہ حیض کا نہ طہر کا بلکہ تردد ہو کہ نہ معلوم یہ وقت حیض کا ہے یا طہر کا تو ایسی مترددات کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اس پر تین قسم کے وقت آئیں گے۔

پہلی قسم۔ وہ وقت جس میں اس کو حیض ہونے کا یقین ہو۔ دوسری قسم۔ وہ وقت جس میں طہر ہونے کا اس کو یقین ہو۔ تیسری قسم۔ یہ کہ اس کو حیض یا طہر ہونے میں تردد ہے پھر اس وقت تردد کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس کو دخول فی الحيض میں تردد ہے دوسرے یہ کہ اس کو خروج من الحيض میں تردد ہو پہلی دو یقین والی صورتوں کا حکم تو ظاہر ہے کہ حیض ہونے کا یقین ہے تو نماز وغیرہ سے رکتی رہے اور جب طہر ہونے کا یقین ہے تو اپنے آپ کو طہرہ سمجھتی ہوئی نماز روزہ کرتی رہے تردد والی صورت میں اگر دخول فی الحيض میں تردد ہے تو بدستور نمازیں پڑھتی رہے جب تک کہ حیض کی تاریخ آجانے کا یقین یا ظن نہ ہو اور تردد فی الخروج من الحيض والی صورت کا حکم یہ ہے کہ ان دنوں میں ہر نماز کے وقت غسل کرے اور نماز پڑھے یعنی پانچوں نمازوں کے لئے پانچ غسل کرے غسل اس لئے کہ ناہ ہے کہ اس کو تردد

ہے کہ شاید ابھی میں حیض سے نکل ہوں۔ شاید اسی وقت میرا حیض منقطع ہوا ہے۔

مثلاً ایک مستحاضہ کو اتنا تو یاد ہے کہ میری حیض کی عادت استحاضہ سے پہلے پانچ دن تھی۔ لیکن وہ پانچ دن کون سے ہیں اس میں تردد ہے ایک خیال یہ ہے کہ میرا حیض ایک تاریخ سے پانچ تاریخ تک ہوتا تھا۔ کچھ خیال یہ ہے کہ دس لے کر چھ تک ہوتا تھا۔ ایک خیال یہ آ رہا ہے کہ شاید تین تاریخ سے سات تک حیض آیا کرتا تھا۔ سات تاریخ سے لے کر یکم تک اس کو یقین ہے کہ استحاضہ سے پہلے یہ میرے طہر کے دن ہوا کرتے تھے۔ ان دنوں میں تو اب بھی طہر کے احکام جاری ہوں گے تین، چار اور پانچ تاریخ کے بارہ میں یقین ہے کہ یہ میرے حیض کی تاریخیں ہیں۔ ان تاریخوں میں حیض کے احکام چلائے ایک دو اور چھ سات اس کے تردد کے دن ہیں۔ ایک دو تاریخ میں دخول فی الحيض میں تردد ہے۔ پتہ نہیں حیض شروع ہوا ہے یا نہیں؟ ان دنوں میں معمول کے مطابق وضو کر کے نماز پڑھتی رہے غسل کی ضرورت نہیں اس لئے کہ غسل اس وقت ہوتا ہے جبکہ انقطاع حیض کا خطرہ ہو۔ چھ اور سات تاریخ کو تردد ہے کہ پتہ نہیں میرا حیض ختم ہوا یا نہیں۔ ہر نماز کے وقت شبہ ہے انقطاع حیض کا اور انقطاع حیض پر غسل ضروری ہوتا ہے اس لئے غسل کر کے نمازیں پڑھتی رہے۔

تمیز بالالوان کی بحث

حنفیہ کے نزدیک مستحاضہ کی تین ہی قسمیں ہیں۔ جن کی ضروری وضاحت بیان ہو چکی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مستحاضہ کی ایک اور قسم ممیزہ بھی ہے۔ متمیزہ ان کے ہاں وہ مستحاضہ ہے جس کے حیض اور استحاضہ کے دنوں میں خون کے رنگوں کے ذریعہ تمیز کی جاسکے۔ ان کے ہاں یہ بات بطور ضابطہ مقرر ہے کہ فلاں رنگ کا خون آئے تو حیض شمار ہوگا اور فلاں رنگ کا ہو تو استحاضہ ہے۔ یہ حضرات تمیز بالالوان کو بطور ضابطہ معتبر مانتے ہیں۔ حنفیہ کے ہاں تمیز بالالوان کا بطور ضابطہ کوئی اعتبار نہیں۔ ہمارے نزدیک اصل مدار عادت ہے۔ اگر عادت یاد ہو تو معتادہ کے احکام جاری ہوں گے ورنہ مبتدأ یا متعیرہ کے حنفیہ کے دلائل | بہت سی احادیث صحیحہ میں ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کسی عورت کے استحاضہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے رنگوں کی تفصیل پوچھنے کے بغیر عادت کے دنوں کو مدار حکم قرار دیا مثلاً۔

مشکوٰۃ باب استحاضہ کی فصل ثانی کی دوسری روایت اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد واضح ہے۔ فقال لئنظر عدد اللیالی والایام التي كانت تحيضهن من الشهر قبل أن یصیبا الذی أصابها فلتسرت الملوۃ قد رد ذلك من الشهر (الحديث)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے اس کے خون کے رنگ نہیں پوچھے نہ رنگوں کی تحقیق کا حکم دیا۔ بلکہ یہ فرمادیا کہ غور کر لے استحاضہ شروع ہونے سے پہلے ہمیں کتنے دن حیض تھا۔ اب اتنے دن حیض کے سمجھا کرے باقی استحاضہ کے صرف عادت کا اعتبار فرمایا ہے۔

۲۔ اسی کے ساتھ والی حدیث اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا استحاضہ کے بارے میں یہ ارشاد ہے تدع الصلوة ایام افرائها التي كانت تحيض فيها شدة تغتسل وتسترها عند كل صلوة وتصوم وتصلی۔ اس میں بھی صرف اعتبار عادت کا حکم دیا گیا ہے۔ الوان کے بارے میں کچھ نہیں فرمایا۔ اگر تمیز بالالوان بطور منابط معتبر ہوتا تو ضرور ارشاد فرماتے۔

قائلین تمیز بالالوان کی دلیل | ان حضرات کی دلیلیں دو قسم کی ہیں۔

۱۔ وہ حدیثیں جن میں حیض کی آمد و رفت کو اقبال و ادبار کے عنوان سے ذکر کیا گیا ہے۔ مثلاً فضل اول کی پہلی روایت فاذا اقبلت حیضتك فذی الصلوة و اذا ادبرت فاعنلی عندک الدم ثم صلی۔ یہ حضرات اقبلت حیضتك کا معنی یہ بیان کرتے ہیں کہ جب حیض کے رنگوں والا خون آنے لگ جائے اور ادبرت کا اس کے مقابلہ میں معنی یہ ہوگا کہ جب حیض کے رنگوں والا خون جاتا رہے۔ غرضیکہ یہ حضرات حیض کے اقبال و ادبار سے مراد اقبال و ادبار باللون لیتے ہیں۔

۲۔ بعض حدیثوں میں بالتصریح رنگوں کا ذکر ہے مثلاً فضل ثانی کی پہلی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبشہ کو فرمایا تھا۔ اذا کان دم الحیض فانه دم اسود لیضرب فیہ الخ۔ اس میں رنگ کی تصریح ہے اور اس کا اعتبار فرمایا گیا ہے۔

جواب | حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ کوئی ایسی حدیث موجود نہیں جو سند کے لحاظ سے صحیح بھی ہو اور تمیز بالالوان کے بطور منابط معتبر ہونے پر صراحت دلائی ہو۔ جب ایسی کوئی حدیث موجود نہیں جو سند صحیح اور اس باب میں صریح ہو اور اس کے بالمقابل اعتبار عادت پر دلالت کرنے والی حدیثیں صحیح بھی اور صریح بھی ہیں۔ اس لئے ہم اس باب میں منابط اعتبار عادت کو بنائیں گے تمیز بالالوان کو منابط ماننے سے معذور ہیں۔ قسم اول کی جو حدیثیں ان حضرات نے پیش کی ہیں وہ سند کے لحاظ سے صحیح ہیں۔ لیکن تمیز بالالوان پر ان کی دلالت صریح نہیں اس لئے کہ اس کا جو معنی ان حضرات نے کیا ہے۔ وہ متعین نہیں۔ اقبال و ادبار کا معنی دوسرا بھی ہو سکتا ہے۔ اقبال حیض کا معنی ہے عادت حیض کے دنوں کا آجانا اور ادبار کا معنی ہے عادت حیض کے دنوں کا چلے جانا۔ جب یہ معنی بھی محتمل ہے پھر اس

سے تمیز باللون ثابت کرنے کیلئے کیے استدلال کیا جاسکتا ہے بلکہ یہ دوسرا معنی راجح ہے اس لئے کہ بخاری شریف کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں اذا اقبلت حیضتک فاسترکی المسلوۃ اس کے بعد ارشاد فرمایا اذا ذهب قدرها فاعسلی عنک الدم یہاں ادبار کی جگہ اذا ذهب قدرها ارشاد فرمایا یعنی جب ایام حیض کی مقدار جاتی رہے۔ اور جب ادبار کا معنی یہ ہے کہ حیض کی عادت کے دنوں کا چلے جانا تو اس کے مقابلے میں اقبلت کا یہی معنی ہوگا۔ یعنی ایام حیض کا آجانا۔ دوسری قسم کی روایتیں گو تمیز باللون پر صراحتہ دال ہیں مگر یہ حدیثیں صحیح نہیں۔ ”فانہ دم انسود یعرف“ دالی حدیث پر محدثین نے شدید کلام کیا ہے۔ ابو حاتم نے اس کو منکر کہا ہے۔ ابن القطن نے منقطع کہا ہے۔ بیہقی نے اپنی سنن کبریٰ میں اس میں اضطراب بیان کیا ہے۔ امام نسائی اور امام ابوداؤد نے بعض علل کی طرف اشارات کئے ہیں مگر اس لئے دین کے اتنے اہم مسئلے یہ حدیث قابل استدلال نہیں ہے۔ سند کی حالت سے قطع نظر کہ اس میں اگرچہ رنگ کا ذکر صراحتہ ہے لیکن اسکی تصریح نہیں کیا گیا۔ رنگ کا اعتبار بطور ضابطہ کے کیا گیا ہے۔ اگر ضابطہ بتانا مقصود ہوتا تو وہ تمام رنگ تفصیل سے بتائے جاتے جو حیض کے شمار ہوتے ہیں۔ تب ہی ضابطہ واضح ہو سکتا ہے۔ ان گزارشات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ تمیز باللون کے ضابطہ ہونے پر کوئی صحیح صریح حدیث دال نہیں۔ اس لئے حنفیہ نے حیض اور استحاضہ میں رنگوں کے ساتھ فرق نہیں کیا۔

وجہ ترجیح

۱۔ تمیز باللون کا بطور ضابطہ معتبر ہونا کسی صحیح صریح حدیث سے ثابت نہیں۔
۲۔ بہت سی عورتوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنے استحاضہ کا ذکر کیا تو آپ نے خون کی رنگت پوچھے بغیر اعتبار عادت کا حکم دیا۔

۳۔ اعتبار عادت کی دلالت مقصود پر زیادہ قوی ہے تمیز باللون کی دلالت سے۔ اس لئے کہ کبھی تمیز باللون کی دلالت سبکے نزدیک باطل ہو جاتی ہے۔ مثلاً ان حضرات کے نزدیک کالا رنگ دم حیض کہلے۔ جب کالے رنگ کا خون آتا رہے اور اکثر مدت حیض سے تجاوز کر جائے تو اب رنگوں کے ذریعے سے حیض اور استحاضہ میں فرق نہیں کیا جاسکتا۔ تمیز باللون کی دلالت ان کے ہاں بھی ٹوٹ گئی۔ بخلاف اعتبار عادت کے کہ اس کی دلالت کبھی بھی نہیں ٹوٹتی۔

۱۔ اقوال جرح دیکھئے معارف السنن ص ۴۱۴ ج ۱

۲۔ سنن نسائی (ص ۴۵ ج ۱) اور سنن ابی داؤد (ص ۴۳ ج ۱) میں ہے کہ محمد بن المثنیٰ کے شیخ ابن ابی عدی نے جب یہ حدیث اپنی یادداشت سے سنائی تو اسے سند عاشرہ قرار دیا اور جب دیکھ کر سنائی سند ائمہ نبت ابی حیش قرار دیا۔ اس حدیث کی علل کی مزید تفصیل ملاحظہ ہو بذل الجہاد ص ۱۷۰ ج ۱

۴۔ اعتبار عادت کسی د کسی وقت ان حضرات کو بھی مجبوراً کرنا پڑتا ہے۔ جیسا کہ ان کی جزئیات فقہ سے واضح ہے تو عادت کا اعتبار کرنا فی الجملہ امر اجماعی ہے۔ بخلاف تمیز باللون کے کہ اس کا اعتبار کرنا امر اجماعی نہیں ہم کبھی بھی باللون پر مجبور نہیں ہوں گے۔

۵۔ مؤطا امام مالک میں روایت ہے کہ عورتیں اپنے کرسف (حیض کے چیتھڑے) ڈبیہ میں بند کر کے حضرت عائشہؓ کی خدمت میں بھیجا کرتی تھیں تاکہ دیکھ کر یہ فیصلہ کریں کہ یہ خون حیض کا ہے یا استحاضہ کا تاکہ اسی کے مطابق نماز روزہ کریں۔ حضرت عائشہؓ فرمایا کرتی تھیں ”لا تعجلن حتی تریں القصۃ البیضاء“ مقصد ان کا یہ تھا جب تک خالص سفیدی نہ آئے اس وقت اپنے آپ کو حائضہ سمجھو۔ حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں تعلیقاً صیغہ جزم کے ساتھ ذکر کی ہے۔

اسی قسم کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں حضرت اسماء بنت ابی بکر سے بھی ذکر کی ہے۔ حضرت اسماء کے لفظ یہ ہیں اعتزلن الصلوة مارآین ذلک حتی لاتریں الا البیاض خالصاً۔ ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ حیض کا خون خالص سفیدی کے علاوہ ہر رنگ کا ہو سکتا ہے۔ معلوم ہوا کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت اسماء تمیز باللوان کی قائل نہیں۔ ظاہر ہے ایسے مسئلہ میں حضرت عائشہؓ سے بہتر تحقیق کون کر سکتا ہے۔

ف مستحاضہ کیلئے نماز پڑھنے کا طریقہ

مستحاضہ کے بارے میں حدیث کی روایات مختلف آرہی ہیں بعض روایتوں میں ہے تتوضا لكل صلوۃ اور بعض روایتوں میں ہے۔ تتوضا لوقت کل صلوۃ۔ بعض روایتوں میں ہے تجمع بین الصلوتین بغسل واحد۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ظہر اور عصر دونوں نمازوں کے لئے ایک غسل کرے مغرب اور عشاء کیلئے ایک غسل کرے فجر کے لئے ایک غسل کرے۔ پانچ نمازوں کے لئے تین غسل کرے۔ بعض روایتوں میں تغسل لكل صلوۃ ہے بظاہر ان احکام میں اختلاف ہے۔ یہاں ایک تو احادیث میں تعلیق کی ضرورت ہے دوسرے مذاہب بیان کرنے ہیں۔

متغیرہ کے علاوہ باقی ہر مستحاضہ عورت کے بارے میں ائمہ اربعہ اور جمہور کا اتفاق ہے کہ اس پر صرف ایک غسل واجب ہے یعنی انقضاء حیض کے وقت اس کے بعد اس پر کوئی غسل فرض نہیں۔ وضو کے بارے میں اختلاف ائمہ ہے۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ استحاضہ کی وجہ سے مستحاضہ کا وضو نہیں ٹوٹتا۔ ان کے نزدیک دم استحاضہ کا خروج موجب وضو نہیں ہے۔ جن روایتوں میں وضو کرنے کا حکم آ رہا ہے وہ امام مالک کے نزدیک استحباب پر محمول ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دم استحاضہ کا خروج ناقض وضو ہے۔ اس کو وضو کرنا پڑے گا۔ پھر ان حضرات کا آپس میں اختلاف ہوا کہ ہر نماز کیلئے وضو کرے یا ہر وقت نماز کے لئے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے وضو کرے۔ اگر ایک وقت میں کئی فرض نمازیں پڑھنی پڑیں تو اتنے ہی وضو کرنے پڑیں گے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہر وقت صلوٰۃ کے لئے ایک وضو کرے۔ اس وقت میں اسی وضو سے جتنی چاہے نمازیں پڑھے۔

استحاضہ کو وضو کرنے کا حکم بہت سی حدیثوں میں وارد ہوا ہے۔ ان میں سے ایک حدیث اس باب کی فصل ثانی میں بروایت عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدم مذکور ہے۔ اس میں لفظ ہیں ”وتتوضأ“

لہ قال ابن قدامہ فی المغنی (ص ۳۴۱ ج ۱) قال مالک لا یجب الوضوء علی المستحاضة روى ذلك عن مكرمة وربة وقال أيضا (ص ۳۶۶ ج ۱) وقال مكرمة وربة و مالک إنما علیہا الغسل عند انقضاء حیضہا و لیس للاستحاضة وضوء“ و روى البوداؤد فی سننہ (ص ۴۲ ج ۱) عن ربيعة أنه كان لا يرى علی المستحاضة وضوءاً عند كل صلوٰۃ إلا ان يعيبرها حدث غير الدم فتوضأ ثم قال البوداؤد: هذا قول مالک یعنی ابن انس۔ وقال النودى فی شرح صحیح مسلم (ص ۱۵۲ ج ۱) : وقال ربيعة و مالک و داؤد دم الاستحاضة لا ينقض الوضوء فإذا أظهرت فلها ان تغسل بغيرها ثم انشاءت من الغرائض الى ان تحدث بغير الاستحاضة و من ذكر استحباب الوضوء للمستحاضة و عدم وجوب علیہا عند مالک ابن رشد فی بداية المجتهد (ص ۴۳ ج ۱) و الحافظ فی فتح الباری (ص ۴۱۰ ج ۱) و ابن حزم فی المحلى و القاضی عیاض (أمانی الأخبار ص ۸۸ ج ۲) و کذا ذکره شيخ الحديث السهباري في أوجز المسالك (ص ۱۵۹ و ۱۶۰ ج ۱) و کذا ذکره فی حاشیة علی المکوکب (ص ۷۵ ج ۱) و قال ابن عبد البر فی ”الکافی فی فقہ اہل المدينة المالکی“ (ص ۱۸۶ ج ۱) - ”وتتوضأ لكل صلوٰۃ، و لیس ذلك علیہا عند مالک لواجب و يستحسن لها عند غیره من اہل المدينة هو واجب علیہا“

عند کل صلوٰۃ وتصوم ورتبہ صلیٰ“ اس قسم کی اور بھی بہت سی روایات ہیں جن میں مستحاضہ کو نماز سے پہلے وضو کا حکم دیا گیا۔ اس قسم کی احادیث کی تخریج ترمذی، ابو داؤد، ابن ماجہ، دارمی، طحاوی اور دیگر بہت سے محدثین نے کی ہے۔ ایسی حدیثوں سے جمہور وجوب وضو پر استدلال کرتے ہیں۔ امام مالک ایسی حدیثوں کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

پھر جن احادیث میں مستحاضہ کو وضو کا حکم دیا گیا ان کے الفاظ تین طرح کے ہیں۔ (۱) بعض روایتوں میں لفظ میں تنوضاً لکل صلوٰۃ لے (۲) بعض روایتوں میں ہے تنوضاً عند کل صلوٰۃ لے (۳) بعض روایتوں میں ”تنوضاً لوقت کل صلوٰۃ لے کے لفظ ہیں۔ پہلی قسم کی روایات میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ لام اپنے اصلی معنی پر ہو دوسرا یہ کہ لام توقیت کے لئے ہو شافعیہ پہلا احتمال لے کر اپنے موقف پر استدلال کرتے ہیں کہ ہر نماز کے لئے وضو واجب ہے۔ دوسری اور تیسری قسم کی روایات اس بات میں صریح ہیں کہ ہر وقت نماز کے لئے وضو ضروری ہے

ان روایات سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں حنفیہ کے ہاں پہلی قسم کی روایات میں لام توقیت پر محمول ہے جیسے قرآن کریم میں ہے۔ اقل الصلوٰۃ لدلوف الشمس۔ دوسری تیسری قسم کی روایات حنفیہ کے نزدیک مفسر ہوں گی پہلی قسم کی روایات کے لئے۔ اس لئے کہ اگر لام کو توقیت پر محمول نہ کیا جائے تو دوسری اور تیسری قسم کی روایات کا ترک لازم آئے گا اور اگر اس کو توقیت پر محمول کر لیا جائے تو ہر قسم کی روایات پر عمل ہو جائے گا۔

جمع بین الصلاۃین بغسل اور غسل لکل صلوٰۃ والی روایات کے محامل

پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک متحیرہ کی بعض صورتوں کے علاوہ مستحاضہ پر صرف ایک مرتبہ غسل کرنا فرضی ہے۔ جبکہ بعض روایات میں مستحاضہ کو غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلاۃین بغسل کا حکم دیا گیا۔ بعض سلف تو ہر مستحاضہ کے لئے غسل لکل صلوٰۃ کے قائل ہو گئے ہیں ان کے مذہب پر ان

لے مثلاً جامع ترمذی ص ۳۲ ج ۱ لے فصل ثانی کی دوسری حدیث بحوالہ ترمذی ابو داؤد لے ردی ہذا الحدیث ہذہ اللفظۃ فی بعض الفاظ حدیث فاطمہ بنت ابی حیش توضحی لوقت کل صلاۃ ذکرہ ابن قدامۃ فی المغنی وروی الإمام ابو حنیفہ کذا السیماۃ تنوضاً لوقت کل صلاۃ ذکرہ السحر فی المبسوط وروی ابو عبد اللہ بن بطلان باسنادہ عن حمۃ بنت حیش اَنَّہ علیہ السلام اَمرَ اَنَّ یُغسَلَ لوقت کل صلاۃ (حاشیہ نصب الرأی ص ۲۰۴ نقلًا عن النبیۃ للیعنی) قال محمد فی الآثار ائماناً أخذ بالحدیث الآخر اہا تنوضاً لوقت کل صلاۃ الخ۔ (جامع المسانید ص ۲۶۸ ج ۱)

حدیثوں کا مطلب واضح ہے۔ لیکن ائمہ اربعہ کے مسلک پر ان روایات میں توجیہ کرنے کی ضرورت ہے علماء نے مختلف توجیہات کی ہے۔

۱۔ یہ حدیثیں استحباب اور احتیاط پر محمول ہیں مطلب ان حدیثوں کا یہ ہے کہ استحاضہ غیر متحیرہ پر اگرچہ انقطاع حیض کے علاوہ غسل واجب نہیں ہے لیکن مستحب یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے ایک ایک غسل یا دو نمازوں کے لئے ایک غسل کر لیا کرے۔

۲۔ یہ احادیث معالجمہ پر محمول ہیں مطلب یہ ہے کہ ان عورتوں کو غسل کا مکمل اس لئے دیا گیا تاکہ ٹھنڈے پانی سے خون میں تغلیل ہو جائے۔

۳۔ یہ احادیث متحیرہ کی بعض حالتوں پر محمول ہیں۔ متحیرہ کی بعض صورتوں میں ہمارے نزدیک غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوٰتین بغسل ضروری ہے۔

عن حمنة بنت جحش قالت كنت استحاض حیضة کثیرة شديدة. ^{۱۵} فاتخذی ثوبا. عام شارحین نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ لنگوٹ کے نیچے ایک اور کپڑا رکھ لو۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک اور مطلب بیان کیا ہے وہ یہ کہ استحاضہ کے دنوں میں نماز پڑھنے کے لئے کپڑوں کا الگ جوڑا رکھ لو۔

انما هذه ركضة من ركضات الشيطان. اسکے کئی مطلب بیان کئے گئے ہیں ایک یہ کہ اس کو اپنے ظاہر پر رکھا جائے ہو سکتا ہے کہ واقعی شیطان کوئی طرف کر کے خون جاری کرتا ہو۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ اس سے شیطان خوش ہوتا ہے جس چیز سے بھی ٹھمن کو تکلیف اور پریشانی لاحق ہو اس سے شیطان خوش ہوتا ہے اس لئے ایسی چیزوں کی نسبت شیطان کی طرف کر دی جاتی ہے۔ مقصد تسلی دینا ہے کہ تمہاری پریشانی دیکھ کر شیطان خوش ہوتا ہے۔ اس لئے تمہیں پریشان ہو کر شیطان کو خوش ہونے کا موقعہ نہیں دینا چاہیئے۔ ہو سکتا ہے کہ شیطان کو طرف استحاضہ کی نسبت اس لئے کی گئی ہو کہ اس سے شیطان کو بہکانے کا موقعہ ملتا ہے کہ اس حالت میں نماز نہیں پڑھنی چاہیئے روزہ نہیں رکھنا چاہیئے۔ تلاوت نہیں کرنی چاہیئے وغیرہ وغیرہ۔ یہ فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ ایسے موقعہ پر خاص طور پر شیطانی تلبیسات کے بارے میں چوکنا رہنا چاہیئے۔

فتحیضی ستة ایام أو سبعة ایام۔ تحقیضی یعنی ان دنوں کو حیض کے دن شمار کر "او" کے بارہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ "أو" شک راوی کے لئے ہو۔ یعنی بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی لفظ فرمایا تھا۔ "ستہ ایام" یا "سبعة ایام" لیکن

راوی کو شک ہو گیا کہ ان میں سے کون سا لفظ آپ نے ارشاد فرمایا تھا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”اد“ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پہنچے فرمایا ہو۔ اس صورت میں بھی ”اد“ میں دو احتمال ہوں گے۔ ایک یہ کہ ”اد“ تنویل کے لئے ہو۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کو اعتبار عادت کی تلقین فرما رہے ہیں۔ جتنے حیض کی عادت تھی اتنے دن حیض شمار کرو۔ اگرچہ دن حیض کی عادت تھی تو اب بھی چھ دن حیض کے ہوں گے اور اگر سات دن حیض کی عادت تھی تو ساتھ دن حیض کے شمار ہوں گے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت جمنۃ بنت جحش کو عادت میں تردد تھا۔ کہ چھ دن ہے یا سات دن۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کو فرما رہے ہیں کہ تحرری کر کے اگرچہ دن پڑن غالب ہو تو چھ دن اگر سات پر ہو تو سات دن حیض کے شمار کرو باقی استحاضہ۔

وہذا ۱۱ عجب الاثرین الی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جمنۃ سے دو امر بیان کرنے کا وعدہ فرمایا تھا۔ ان میں سے ایک امر تو جمع بین الصلوٰتین بغسل ہے جس کا تذکرہ روایت میں موجود ہے۔ اس کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمادیا۔ ”ہذا ۱۱ عجب الاثرین الی“ یعنی یہ امر مجھے زیادہ پسند ہے۔ لیکن دوسرا امر کیا تھا؟ اس کا اس روایت میں تذکرہ نہیں ہے۔ اس کی تعلیم میں شارحین کا اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں فرمایا ہے کہ پہلا امر (امر غیر مذکور) وضو لکل صلوٰۃ ہے۔ اور بھی بہت سے شارحین نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اس قول کے مطابق جمع بین الصلوٰتین کے پسندیدہ ہونے کی وجہ یہ ہوگی یہ طریقہ احوط ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ پہلی بات (امر غیر مذکور فی الراویۃ) غسل لکل صلوٰۃ ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جن دو باتوں کا امر کیا ہے وہ غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین ہیں بلا عل تاریخ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام ابو داؤد کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ اس شرح کے مطابق جمع بین الصلوٰتین کے عجب الاثرین ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ غسل لکل صلوٰۃ کی نسبت اسہل ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں آتا ہے۔ ماخیز رسول صلی اللہ علیہ وسلم بین امرین والا اختار ایسے صما اگر دو باتوں میں آپ کو اختیار دیا جاتا تو اسی کو اختیار کرتے جو آسان ہوتا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس مزاج سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ دوسرا امر جس کا روایت میں تذکرہ کیا ہے غسل لکل صلوٰۃ ہوگا۔

كتاب الصلوة

صلوٰۃ کا لغوی معنی ہے نما۔ اصطلاح شریعت میں صلوٰۃ کہتے ہیں اگر کان مخصوص کر کے مجبور کو نما سبست ظاہر ہے کیونکہ صلوٰۃ شرعی کے ضمن میں نما بھی آجاتی ہے۔ اب صلوٰۃ کو اگر دُعا کے معنی میں استعمال کیا جائے گا تو یہ حقیقت لغویہ ہوگی اور مجاز اصطلاحی اور اگر لفظ صلوٰۃ کو ارکان مخصوصہ یعنی نماز کے معنی میں استعمال کیا جائے گا تو یہ مجاز لغوی اور حقیقت اصطلاحیہ شرعیہ ہوگی۔

باب المواقیت

مواقیت جمع ہے میقات کی۔ بعض اہل لغت نے کہا ہے کہ وقت اور میقات کا ایک ہی معنی ہے یعنی ”المقدار من الدہر“ اور بعض اہل لغت نے کہا ہے کہ میقات کا معنی ہے ”الوقت الذی قدر فیہ عمل من الأعمال“ اور وقت عام ہے۔ بعض اوقات میقات کا اطلاق مکان محدود پر بھی ہوتا ہے جیسے مواقیت احرام (توقیت کا معنی ہے تحدید اور تعیین)۔ یہاں میقات سے مراد وقت متعین ہے۔ شریعت نے فرض نمازوں کے اوقات اس طرح مقرر کر دیئے ہیں کہ ان کی ابتداء و انتہاء متعین کر کے بتادی ہے۔

نمازوں کے اوقات کی تین قسمیں ہیں۔

- ۱۔ اَوْقَاتُ الصَّلَاةِ وَالْأَدَاءِ۔ یہ اُن وقتوں کو کہتے ہیں جن میں اگر نماز پڑھی جائے تو نماز صحیح ہو جائے اور ادا بھی جائے نقصان شمار نہ ہو ہو سکتا ہے کہ ایسے وقت کا کچھ حصہ ایسا بھی ہو جس میں نماز پڑھنا مکروہ ہو اور اس میں ایسا حصہ بھی ہو سکتا ہے جس میں نماز پڑھنا ادنیٰ اور افضل اور مستحب ہو۔
- ۲۔ اَوْقَاتُ اسْتِحْبَاب۔ وقت ادا میں سے وہ حصہ جس میں نماز پڑھنا مختار اور مستحب ہے گو اس سے آگے بھی کرنا بھی جائز ہے۔

۳۔ اَوْقَاتُ کَرَاهَت۔ وہ وقت جن میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ اس باب کی حدیثوں میں اوقات صحت بیان کرنے مقصود ہیں۔ اس کے بعد ”باب تعجیل الصلوٰۃ“ میں نمازوں کے اوقات مستحب بیان کئے جائیں گے اور ص ۹ پر ”باب اوقات النہی“ میں اوقات کراہت کا بیان ہوگا۔

نمازوں کے اوقات صحت میں کہیں کہیں ائمہ کا اختلاف ہو اے جس کا مختصر تذکرہ یہاں کیا جاتا ہے۔

نمازوں کے اوقات صحت

ابتداء وقت ظہر۔ صلوٰۃ الظہر کے وقت کی ابتداء بالاتفاق زوال شمس سے ہوتی ہے شروع شرع میں صحابہؓ کا کچھ اختلاف ہوا تھا۔ بعض زوال سے پہلے

بھی ظہر کو جائز سمجھتے تھے بعد میں اتفاق ہو گیا کہ وقت ظہر زوال سے شروع ہوتا ہے البتہ جمعہ میں امام احمد اور اسحق کا قول بلتا ہے کہ زوال سے پہلے جائز ہے۔

انتہاء وقت ظہر وابتداء وقت عصر | وقت ظہر کی انتہا میں اور وقت عصر کی ابتداء میں اللہ کا اختلاف ہوا ہے۔ امام مالک، امام شافعی

امام احمد، صاحبین اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جب سایہ اصلی کے علاوہ ہر چیز کا سایہ اس کی مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور عصر کا شروع ہو جاتا ہے امام ابو حنیفہ کی اس مسئلہ میں کئی روایتیں ہیں۔

۱۔ پہلی روایت یہ ہے کہ ظہر کا وقت مثلین تک ہے جب سایہ دو مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم اور عصر کا وقت شروع ہو گیا۔ امام صاحب کا قول مشہور یہی ہے۔ اس کو بعض کتابوں میں ظاہر الروایۃ کہا گیا ہے۔ لیکن اس کے ظاہر الروایۃ ہونے میں یہ اشکال کیا گیا ہے کہ ظاہر الروایۃ اس قول کو کہتے ہیں جو امام محمد کی کتب مستہ میں سے کسی سے معلوم ہو۔ جامع صغیر، جامع کبیر، بیہر صغیر، بیہر کبیر، مبسوط، زیادت، ان چھ کتابوں کو کتب الاصول یا کتب ظاہر الروایۃ کہتے ہیں۔ ظہر کے بارہ میں جو امام صاحب کا قول مشہور ہے یہ کتب مستہ میں سے کسی میں نہیں ہے البتہ امام محمد کے مؤلف سے سمجھا جاسکتا ہے۔ اس لئے اس کو ظاہر الروایۃ کہنا محل کلام ہے۔

۲۔ امام صاحب کی دوسری روایت اس مسئلہ میں جمہور کے موافق ہے یعنی مثل اول پر ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

۳۔ ایک تیسری روایت امام صاحب سے اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جب سایہ ایک مثل ہو جائے (سایہ اصلی کے علاوہ) تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ اور عصر کا وقت ابھی شروع نہیں ہوگا۔ عصر کا وقت مثل ثانی کے بعد شروع ہوگا۔ مثلین کے درمیان میں وقت بھل ہے یہ نہ ظہر کا وقت ہے نہ عصر کا۔

۴۔ امام صاحب سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ عصر کا وقت مثل ثانی ہونے پر شروع ہوگا اور ظہر کا وقت مثل ثانی

لے مذاہب ملاحظہ ہوں معارف السنن ص ۹ ج ۲ لے مؤطا امام محمد کے بالکل شروع میں حضرت ابو ہریرہ کا اثر نقل کیا گیا ہے اس میں یہ لفظ بھی ہیں ”صل الظہر اذا کان ظلمک مشکک والعصر اذا کان ظلمک مشکک“ اس اثر کے بعد امام محمد فرماتے ہیں ”ہذا قول ابی حنیفہ رحمۃ اللہ فی وقت العصر بصرہ چینہ سطرک بعد فرماتے ہیں“ واما ابو حنیفہ فقال لا یدخل وقت العصر حتی یصیر الظل مثلیہ۔ یہ عید روایت اولیٰ پر بھی منطبق ہو سکتی ہے اور روایت ثالثہ پر بھی۔

سے ذرا پہلے ختم ہو جاتا ہے۔

انتہائے وقت عصر عصر کی نماز کا وقت جمہور کے نزدیک غروب آفتاب سے ختم ہوتا ہے بعض کے نزدیک عصر کا وقت صرف مثلین تک ہے بعض کے نزدیک عصر

کا وقت اصفر اشمس تک ہے۔

وقت مغرب و عشاء مغرب کا وقت بالفاق ائمہ غروب آفتاب سے شروع ہوتا ہے۔ مغرب کے وقت کے آخر میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک مغرب کا وقت

مفتیق ہے یعنی صرف اتنا وقت ہے کہ سورج ڈوبنے کے بعد طہارت کر کے تین رکعت پڑھ سکے۔ شافعیہ کا ایک قول ایسے ہی ہے۔ مختار جمہور یہ ہے کہ مغرب کا وقت مفتیق نہیں بلکہ مؤشع ہے پھر جو حضرات توسع کے تابع ہیں انکا اختلاف ہوا ہے۔ صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شفق احمر کے غروب تک وقت ہے اور امام صاحب کا مشہور قول یہ ہے کہ غروب شفق ابیض تک وقت ہے۔

عشاء وقت کا شروع ہوتا ہے۔ مغرب کا وقت ختم ہونے کے بعد ایک قول کے مطابق عشاء کا وقت شروع ہوگا غروب شفق احمر کے بعد دوسرے قول کے مطابق وقت شروع ہوتا ہے غروب شفق ابیض کے بعد انتہاء وقت عشاء میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک ثلث الیل تک ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کا ایک ایک قول ایسا ہی ہے۔ بعض کے نزدیک نصف الیل تک ہے۔ امام شافعی اور امام مالک کا ایک ایک قول اس طرح بھی ہے۔ حنفیہ کا ————— مذہب یہ ہے کہ عشاء کا وقت ادار طلوع الفجر تک ہے۔

وقت فجر

طلوع شمس تک باقی رہتا ہے۔ بعض کے نزدیک وقت فجر اسفار تک ہے فجر کا وقت سب کے نزدیک طلوع صبح صادق سے شروع ہوتا ہے۔

انتہاء وقت ظہر کی مزید وضاحت انتہائے وقت ظہر اور ابتدائے وقت عصر کے متعلق ائمہ کے مذاہب اور اس مسئلہ میں امام صاحب کی مختلف روایات

پہلے بتائی جا چکی ہیں۔ صاحب در مختار نے اس مسئلہ میں صاحبین دالے مسک کو مفتیق بہ قرار دیا ہے۔ یعنی جب سایہ ایک مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہے اور عصر کا شروع ہے یہ جمہور اور صاحبین کا مذہب اور امام صاحب کی ایک روایت ہے بہت سی کتابوں کے حوالوں سے در مختار میں اسی کو مفتیق بہ قرار دیا گیا ہے۔ لیکن علامہ شامی نے اس کی رد کی ہے۔ اُن کا میلان اس طرف ہے کہ اس مسئلہ میں مفتیق بہ امام صاحب

کی روایت مشہور ہے کہ جب سایہ دُشمل ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے جب تک کہ مسلمان اسی کی ترجیح کی طرف ہے فقہ حنفی کی معتبر کتابوں کے بیشتر حوالے دیکھ کر اسی کا راجح ہونا ثابت کیا ہے۔ صاحبِ ضایہ نے امامِ صاحب کی اس روایت کو ظاہرِ الرایۃ کہا ہے فقہ حنفی کے اکثر متون میں اس روایت کو لیا گیا ہے اکثر شارحین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ برائے اور نیابیع اور محیط وغیرہ میں روایتِ مثلیں کی تصحیح کی گئی ہے مقصد یہاں یہ بتانا ہے کہ اس مسئلہ میں امامِ صاحب کی روایتیں مختلف ہیں تصحیح اور ترجیح میں بھی مشائخ کا اختلاف ہے بعض نے ایک مثل والی روایت کو ترجیح دی ہے اور اکثر نے مثلیں والی روایت کو ترجیح دی ہے۔

احوط طریقہ دلیل کے لحاظ سے جو روایت بھی راجح ہو عمل کے لحاظ سے احوط یہ ہے کہ ظہر کی نماز مثلِ اوّل سے پہلے پڑھ لی جائے خصوصاً جمعہ کی نماز اور عصر کی نماز مثلِ ثانی کے بعد پڑھی جائے اس صورت میں ظہر اور عصر دونوں نمازیں سب کے نزدیک صحیح ہو جائیں گی اگر ظہر کی نماز مثلِ اوّل کے بعد پڑھی یا عصر کی مثلِ ثانی سے پہلے پڑھ لی تو یہ نماز مختلف فیہ ہو جائے گی۔

وقت ظہر میں امامِ صاحب کی روایت مشہورہ کے دلائل اہلِ ائمہ وقتِ ظہر میں ائمہ ثلاثہ اور صاحبین حدیثِ امامت جبریل اور بعض دوسری حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں یہاں مناسب معلوم ہو رہا ہے کہ امامِ صاحب کی روایت مشہورہ کے کچھ دلائل بھی ذکر کر دیے جائیں۔ ایسی روایات مصریحہ تو نہیں ملتی ہیں مثلیں کا لفظ صراحتہً ہو۔ البتہ ایسے دلائل ضرور ملتے ہیں جن سے یہ بات تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ مثلِ اوّل کے بعد بھی ظہر کا وقت باقی رہتا ہے جن روایتوں میں ایک مثل کا صراحتہً تذکرہ ہے اور ان سے ائمہ ثلاثہ اور صاحبین استدلال کرتے ہیں وہ روایات پہلے کی ہیں۔ جیسے حدیثِ امامت جبریل یہ مکی زندگی کا واقعہ ہے اور جو روایات ہم یہاں پیش کریں گے وہ بعد کی ہیں۔ بعد والی روایات پر عمل کرنا چاہیے۔ مقصد کہنے کا یہ ہے کہ امامِ صاحب کی تائید میں مثلیں کا لفظ نہ بھی ملے تب بھی دلائل سے یہ بات ماننی پڑتی ہے کہ مثلِ اوّل کے بعد بھی ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔ جب مثلِ اوّل پر انتہاء وقتِ ظہر کا قول لوٹ گیا تو مثلیں والا خود متعین ہو گیا۔ اس لئے کہ جمہور یا مثل کے قائل ہیں یا مثلیں کے۔

۱۔ صاحبِ ہدایہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ ابرد و بالظہر فان شدۃ الحر من فیہ جہنم۔ یعنی ظہر کی نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھا کر اس لئے کہ گرمی کی جو شدت ہے یہ جہنم کی تپش اور بھاپ سے ہے صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ دیارِ عرب میں ایک مثل کے وقت گرمی کی شدت باقی ہوتی تھی اس سے معلوم ہوا کہ اس کے بعد بھی ظہر کی گنجائش باقی ہے۔

۲۔ حضرت ابو ذر کی حدیث بخاری جلد اوّل ص ۸۸ اور ص ۸۹ پر موجود ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ابو ذر کہتے

ثالثاً اس لئے کہ بہت سے محققین نے اس حدیث کو تاخیر ظہر کی دلیل بنایا ہے کسی نے
 درج بالا کسی نے استحباباً یہ دلیل بھی بن سکتی ہے جبکہ اس کو عام رکھا جائے اور جمع بین الصلوٰتین کی صورت
 کے ساتھ فاص ذکر کیا جائے۔ رابعاً اس لئے کہ ابراہیم کے حکم کی علت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بیان فرما
 دی ہے اِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ۔ یہ علت بتا رہی ہے کہ ظہر کی اذان میں اتنی تاخیر
 اس وجہ سے ہوئی ہے۔ جو حدیث میں مذکور ہے۔ اس تاخیر کا منشاء جمع بین الصلوٰتین کا ارادہ نہیں ہے
 حدیث میں جو علت بیان کی گئی ہے۔ وہ عام ہے ہر صورت میں پائی جاتی ہے خواہ جمع کا ارادہ ہو یا نہ۔
 بعض علماء نے اس حدیث میں یہ تاویل کی ہے کہ یہاں سائے کی تلول کے ساتھ جو مساوات
 بتائی گئی ہے یہ مساوات کمیت اور مقدار میں مراد نہیں ہے بلکہ مساوات فی الظہور مراد ہے یعنی ٹیلے
 کی طرح سایہ بھی ظاہر ہو گیا ظاہر ہونے میں دونوں مساوی ہو گئے مقدار میں برابری مراد نہیں ہے۔ لیکن یہ
 تاویل نہایت ضعیف اور رکیک ہے۔ حدیث کا ظاہر مطلب یہی ہے کہ سایہ اتنی مقدار لبا ہو گیا۔
 جتنا ٹیلا اونچا ہے مساوات عام طور پر مقدار ہی میں بیان کی جاتی ہے بہر کیف بخاری شریف کی
 یہ حدیث مذہب ابو حنیفہ کی مؤید ہے اور صاف دلالت کرتی ہے کہ ایک مثل کے بعد بھی ظہر کا وقت
 باقی رہتا ہے۔

۳۔ امام صاحب کی روایت مشہورہ کی تیسری دلیل مشکوٰۃ شریف کے آخری باب ”باب ہذا الآئمہ“
 کی پہلی حدیث ہے جسے صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ بخاری ذکر کیا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امت کی یہ فضیلت بیان فرمائی ہے کہ اس کا عمل اور کام کرنے کا وقت
 دوسری امتوں سے کم ہے اس کے باوجود اجر و ثواب ان کے لئے زیادہ ہے۔ مثال دے کر
 آپ نے یہ بات سمجھائی ہے کہ یہود کو یوں سمجھا جائے کہ انہوں نے صبح سے یکے ظہر تک کام کیا ایک
 قیراط اجرت پر اور نصاریٰ نے کام کیا ظہر سے عصر تک ایک قیراط پر اور اس امت نے کام کیا
 عصر سے لے کر مغرب تک دو قیراط اجرت پر مقصد یہ بتانا ہے کہ ان کی کارکردگی کا وقت دوسری
 سے کم ہے اور ثواب زیادہ ہے۔ یہ مثال اسی صورت میں صادق آسکتی ہے کہ عصر کا وقت شلیل کے
 بعد شروع ہو۔ اس صورت میں عصر سے مغرب تک کا وقت کم ہوگا۔ اور ظہر سے عصر تک کا زیادہ۔ اور
 اگر عصر کا وقت ایک شل سے شروع کیا جائے تو معاملہ برعکس ہو جائے گا اور مثال صادق نہیں آئیگی۔
 زوال کے وقت سب کے نزدیک بالیقین ظہر کا وقت شروع ہو گیا
 تھا شل اول پر ظہر کا وقت ختم ہوا یا نہیں؟ بعض روایات سے سمجھ

ایک قیاسی دلیل۔

میں آتا ہے کہ مثل اول پڑھ کر وقت ختم ہو گیا جیسے فصل اول کی پہلی حدیث اور حدیث امامت جبریل اور ابھی جو دلائل ذکر کئے گئے ان سے پتہ چلتا ہے کہ مثل اول کے بعد ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔ اختلاف اول کی وجہ سے مثل اول پڑھ کر وقت ختم ہونے میں شک اور تردد ہو گیا۔ زوال سے ظہر کا وقت بالیقین شروع ہوا تھا شک اور تردد کی صورت میں اس کے ختم ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ بخلاف مشین کے کہ اس وقت بالیقین ظہر کا وقت ختم ہو چکا ہے۔

اہم فائدہ | صنفی جب یہ کہتے ہیں کہ ظہر کا وقت ایک مثل یا دو مثل ہونے تک ہے تو یہاں مراد یہ لیا جاتا ہے کہ سایہ اصلی کو نکال کر ہر چیز کا سایہ ایک مثل یا دو مثل ہو جائے۔ سایہ اصلی کسی چیز کے اس سایہ کو کہتے ہیں جو نصف النہار کے وقت ہوتا ہے یہ موسموں اور علاقوں کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے۔ بعض مقامات میں اور بعض موسموں میں سایہ اصلی بالکل نہیں ہوتا اور بعض جگہ ہوتا ہے۔ پھر جہاں ہوتا ہے۔ وہاں مقدار مساوی نہیں کہیں کم اور کہیں زیادہ۔ ہر جگہ اور ہر موسم کا جدا جدا مقتضی ہے۔ بہر کیف سایہ اصلی جتنا بھی ہو اس کو نکال کر سایہ ایک مثل یا دو مثل ہونا دیکھا جائے گا بعض غیر مقلدین کہتے ہیں کہ سایہ اصلی کو نہیں نکلا جاتا بلکہ حدیثوں میں جو ایک مثل کا ذکر آتا ہے اس سے مراد اس چیز کا کل سایہ اس چیز کے برابر ہونا ہے سایہ اصلی سمیت۔ اس کو نکالا نہیں جائے گا۔

لیکن یہ روایت اور روایت دونوں کے خلاف ہے روایت کے خلاف تو یوں ہے کہ بعض حدیثوں میں تصریح ہے کہ یہ ایک مثل سایہ۔ سایہ اصلی کے علاوہ مراد ہے جیسا کہ نسائی ملائج ابی جابر بن عبد اللہ کی طویل روایت میں یہ لفظ بھی ہیں فصلی الظہر حين زالت الشمس وكان الفئ قدر الشراك ثم صلی العصر حين كان الفئ قدر الشراك وظل الرحيل۔ اور روایت کے خلاف یوں ہے کہ بعض علاقوں میں زوال کے وقت بلکہ زوال سے پہلے ہی کسی چیز کا سایہ اس کے برابر ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں ان کے قول کے مطابق ظہر بلکہ عصر زوال سے پہلے پڑھنے کی گنجائش ہونی چاہیے حالانکہ اس کے وہ بھی قائل نہیں۔ اس لئے صحیح یہی ہے کہ مثل اول و مثل ثانی میں اس سایہ کا امتیاز ہو گا جو سایہ اصلی کے علاوہ ہے

شفق کی تفسیر میں اختلاف | پہلے بتایا جا چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک مغرب کا وقت مُضِیَّتِ نہیں بلکہ مَوْسُغ ہے غروب شفق تک اتنی بات احادیث

ظاہرہ سے ثابت کہ مغرب کا وقت غروب شفق تک رہتا ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ شفق سے مراد کیا ہے۔ شفق احمر یا شفق ابیض غروب شمس کے بعد انق پر پہلے سرخی پھیل جاتی ہے

پھر سُرخ ختم ہو جاتی ہے اس سُرخ کی جگہ چوڑائی کے بل اُفق پر سفیدی آ جاتی ہے۔ پھر سفیدی کے ڈوبنے کے بعد اُفق پر سیاہی آ جاتی ہے۔ احادیث میں شفق سے مراد غمُرت ہے یا اس کے بعد آنے والی بیاض ہے اس میں سلف کا اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک شفقِ احمر مراد ہے جب تک یہ سُرخ ہے مغرب کا وقت ہے جب یہ سُرخ ڈوب جائے تو عشاء کا وقت شروع ہو جاتا ہے بہت صحابہ اہل بیتؑ کا یہی ہے۔ امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ احادیث میں شفق سے مراد شفقِ ایض ہے۔ سُرخ ڈوب جانے کے بعد جب تک افق پر معتزنا سفیدی پھیلی ہوئی ہے مغرب کا وقت ہے جب یہ سفیدی ڈوب جائے گی۔ اور اُفق پر سیاہی آ جائیگی اب عشاء کا وقت شروع ہوگا۔ صحابہ میں سے ابو بکر صدیقؓ، ثعالبیؓ، عائشہؓ ابو ہریرہؓ، انسؓ، ابی بن کعبؓ اور ابن زبیرؓ اور ایک روایت میں ابن عباسؓ سے یہی بات منقول ہے۔ صحابہؓ کے بعد دسے حضرات میں سے عمر بن عبدالعزیزؒ، اوزاعیؒ، ابو ثورؒ، ابن المنذرؒ، مزنیؒ اور خطابیؒ وغیرہم سے یہی بات منقول ہے۔ ابام شافعؒ کا قول قدیم اور امام مالکؒ کی ایک روایت یوں ہی ہے۔ عزمیکہ دونوں طرف سلف کے اقوال موجود ہیں۔

امام صاحب کو اس مسئلہ میں منفرد کہنا صحیح نہیں قاعدہ کی رو سے مذہبِ حنفی راجع ہے۔ اس لئے کہ غروبِ آفتاب سے مغرب کا وقت یقیناً شروع ہو جاتا ہے۔ شفقِ احمر کے بعد وقت کے ختم ہونے میں شک پیدا ہو گیا۔ تعارضِ اولہ کی وجہ سے اور اختلافِ سلف کی وجہ سے اس بات کا جزم نہیں کر سکتے کہ وقت ختم ہو گیا اور قاعدہ ہے۔ اَلْيَقِينُ لَا يَنْفُذُ لِّبِالشَّكِّ اس لئے کہ غروبِ آفتاب کے وقت وقت ختم ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا بلکہ وقتِ مغرب ممتد رہے گا غروبِ بیاض تک۔

منفیہ کے ہاں مختار للفتویٰ کو زنا قول ہے شفقِ احمر دالایا شفقِ ایض دالا۔ اس میں بھی مشائخ کا اختلاف ہوا ہے صاحبِ نہر اور صاحبِ جمع نے فتویٰ صاحبین کے قول پر نقل کیا ہے۔ امام صاحب کی بھی ایک روایت صاحبین اور جمہور کے مطابق ہے۔ لیکن محقق ابن الہمام نے صاحبِ جمع کی بات کی رد کی ہے۔ ان کا مختار یہی معلوم ہوتا ہے کہ مفتی بہ اور راجع امام صاحب کا وہ قول ہے جو ظاہر الروایت ہے یعنی یہ کہ غروبِ بیاض تک مغرب کا وقت ہے اس کے بعد عشاء کا وقت ہے۔ صاحبِ جمع کا مختار بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ صاحبِ نہر نے امام صاحب کا رجوع مذہبِ صاحبین کی طرف نقل کیا ہے۔ فرمایا ہے وَ اَلْيَقِينُ رَجَعَ اَبُو حَنِيفَةَ وَ بِيَهْ يُفْتَىٰ لِيَكُنْ مَلَامَةً قَاسِمٌ نَّهْ اِنِّي لَتَصِيحُ الْقَدْرِي فِي اس کا تعلق یہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ امام صاحب کا رجوع ثابت نہیں ہے۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب کی دو روایتیں ہیں۔ آپ اور صاحبین کا اختلاف ہے ترجیح کس قول کو ہے اس میں مشائخ منفیہ کی

رائیں مختلف ہو گئی ہیں۔ دونوں طرف تصحیح اور ترجیح موجود ہے زیادہ تر رجحان ترجیح مذہب ابی حنیفہ کی طرف ہے۔ علما احوط یہ ہے کہ مغرب کی نماز سُرخ ڈوبنے سے پہلے پڑھ لی جائے اور عشاء کی نماز سفیدی ڈوبنے کے بعد پڑھی جائے۔ اس صورت میں نماز کی صحت متفق علیہ ہو جائے گی ورنہ نماز کی صحت مختلف فیہ ہوگی۔ ماہ رمضان میں خصوصیت سے اس مسئلہ میں اہتمام کرنا چاہیے۔ عشاء کی اذان اور جماعت غروب شفق ابیض کے بعد ہونی چاہیے ائمہ کو لوگوں کی جلد بازی کے تابع نہ ہونا چاہئے

شفق کی تفسیر میں امام صاحب کی دلیل | شفق کا لغوی معنی کیا ہے۔ اس میں ائمہ لغت کے اقوال دونوں طرف ملتے ہیں فرار، ثعلب اور ابو عمرو وغیرہ

ائمہ لغت کی رائے یہ ہے کہ شفق بیاض کو کہتے ہیں جو حرمت کے بعد افاق پر نمودار ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہ نے یہی معنی اختیار کیا ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ شفق حرمت کو کہتے ہیں جو غروب آفتاب کے بعد افاق پر ظاہر ہوتی ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین نے یہی تفسیر اختیار کی ہے بعض ائمہ لغت کی رائے یہ ہے کہ شفق کا اطلاق احمر اور ابیض دونوں پر آتا ہے لیکن ایسے احمر پر جو کافی نہ ہو اور ایسے ابیض پر جو ناصع نہ ہو۔ احمر قافی اور ابیض ناصع پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ امام صاحب نے شفق کا جو معنی اختیار کیا ہے اس کی تائید بعض احادیث سے بھی ہوتی ہے مثلاً۔

۱۔ سنن ابی داؤد میں حضرت ابوسعود الخداریؓ کی ایک مفصل حدیث ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اوقات نماز کا تذکرہ ہے۔ اس میں عشاء کے متعلق یہ لفظ ہے یصلی العشاء حین یسود الأفق لے یعنی عشاء کی نماز اس وقت پڑھتے تھے جبکہ افاق پر سیاہی پھیل جاتی تھی اور افاق پر سیاہی اسی وقت آتی ہے جبکہ شفق ابیض بھی غروب ہو جائے۔

۲۔ طبرانی کے معجم اوسط میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی ایک طویل مرفوع حدیث ہے۔ اس میں ذکر ہے کہ کسی کے اوقات نماز کے متعلق سوال پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل تعلیم کے لئے ایک دن ساری نمازیں اول وقت میں پڑھیں اور دوسرے دن ساری نمازیں آخر وقت میں اس میں پہلے دن کی عشاء کے متعلق یہ لفظ ہے۔ شرأذن للعشاء حین ذهب بیاض النهار وهو الشفق اور دوسرے دن کی مغرب کے متعلق یہ لفظ ہے۔ فأخبرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی کاد یغیب بیاض النهار وهو الشفق۔ یہ حدیث دو طرح سے منفیہ کی دلیل ہے ایک اس طرح سے کہ پہلے دن عشاء کا اول وقت بتانے کے لئے عشاء کی اذان بیاض کے غیب ہو جانے

کے بعد کہلوانی ہے اور دوسرے دن انتہار وقت مغرب بتانے کے لئے مغرب کی نماز اس وقت پڑھی جبکہ بیاض النہار غائب ہونے والی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مغرب کا آخر وقت اور عشاء کا اڈل وقت غروب شفق ابیض سے ہے۔ دوسری وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں وهو الشفق کہہ کر شفق کی تفسیر کر دی گئی کہ شفق بیاض کو کہتے ہیں۔ ظاہر یہی ہے کہ یہ تفسیر حضرت جابرؓ نے فرمائی ہے۔

عن ابن عمر..... وقت الظہر اذا زالت الشمس الخ ۵۹۔
اس حدیث میں نمازوں کے اوقات غیر مکروہہ کا بیان مقصود ہے۔ اس لئے یہ جو کہا گیا ہے کہ عصر کا وقت اصفرار شمس تک ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اصفرار کے بعد عصر کا وقت مکروہ شروع ہو جاتا ہے ایسے ہی عشاء کا وقت نصف شب تک بتایا گیا ہے اس سے مراد بھی وقت غیر مکروہہ ہے۔
فانہما تطلع بین طرفی الشیطان۔ سورج کی پرستش کرنے والے طلوع آفتاب کے وقت اس کی عبادت کرتے ہیں۔ شیطان اس وقت سورج کے آگے کھڑا ہو جاتا ہے یہ تصور دینے کے لئے کہ یہ لوگ مجھے سجدہ کر رہے ہیں۔

الفصل الثانی

عن ابن عباسؓ..... امنی جبرئیل عند البیت مرتین۔ ۵۹۔
اس حدیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے تعلیم اوقات کے لئے دو دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو امامت کرائی ہے۔ اس لئے اس کو حدیث امامت جبرئیل کہتے ہیں۔ یہ امامت کا واقعہ مکی زندگی میں ہوا ہے خود اس حدیث کے اندر اس کی تصریح ہے۔ امتی جبرئیل عند البیت اور بیت اللہ شریف کے پاس امامت مکی زندگی ہی میں ہو سکتی ہے اس پر اتفاق ہے کہ پانچ نمازوں کی فرضیت شب معراج میں ہوئی ہے اور معراج کا واقعہ بالاجماع مکی زندگی کا واقعہ ہے روایات اس بات پر بھی صراحتاً دلالت کر رہی ہیں کہ جبرئیل کا امامت کیلئے آنا شب معراج کے ساتھ دالے دن میں ہوا ہے۔ فرضیت رات کو ہو چکی تھی اب آنے کا مقصد فرضیت کا حکم بتانا نہیں ہے بلکہ تعلیم مواقت صلوٰۃ کے لئے آئے ہیں سب سے پہلے جبرائیل کی آمد ظہر کی نماز میں ہوئی ہے۔ اسی لئے نماز ظہر کو صلوٰۃ الادلیٰ اور نماز پیشین کہا جاتا ہے۔ علمائے اس میں گفتگو کی ہے کہ فجر کی نماز میں امامت کے لئے کیوں نہ آئے سلسلہ امامت ظہر سے کیوں شروع کیا اسکی وجہیں علمائے مختلف بتائی ہیں حضرت شاہ صاحب نے یہ وجہ ذکر فرمائی ہے کہ فجر اور عصر کی نماز

آپ معراج سے پہلے بھی پڑھا کرتے تھے خواہ وجوہاً خواہ استحباباً اس لئے زیادہ اہمیت نئی نمازوں کی ہے اور نئی نمازوں میں سے سب سے پہلی ظہر ہے اس لئے یہاں سے آغاز کیا۔

ایک مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا مفترض کی نماز منتقل کے
اقتدار المفترض خلف المتنفل پیچھے جائز ہے یا نہیں۔ امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک

روایت یہ ہے کہ جائز ہے امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جائز نہیں۔ دلائل کی تفصیل آگے اپنے مقام میں آئے گی۔ یہاں اس کا ذکر اس لئے کیا ہے کہ امام شافعی نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ مفترض کی نماز منتقل کے پیچھے ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تو نماز فرض تھی اور جبریل کے لئے نفل تھی اس لئے کہ وہ مکلف نہیں ہیں۔ جمہور کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ جب اللہ تعالیٰ نے جبریل علیہ السلام کو نماز پڑھانے پر مامور کر دیا تو ان پر بھی نماز فرض کی ہو گئی۔ لہذا یہ صلوۃ المفترض خلف المتنفل ہوئی۔

۲۔ جب تک اوقات کی تعلیم پوری نہیں ہو گئی ہو سکتی ہے کہ اُس وقت تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی نماز فرض نہ ہو۔ آپ پر ابھی نفل ہو تو دونوں متنفل ہو گئے یہ صلوۃ المتنفل خلف المتنفل ہوئی۔
۳۔ جبریل کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے امام بننا یہ عالم المثال میں تھا جسے صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم دیکھ رہے تھے باقی صحابہ کے لئے یہ بات محسوس نہیں تھی۔ عالم الحس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم امام تھے۔ اور صحابہ مقتدی تھے حضرت جبریل کو مثالی طور پر تعلیم اوقات کے لئے امام بتایا گیا ہے جس کو صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم دیکھ رہے ہیں۔ اس لئے یہ امامت عالم الحس اور عالم الشہادت کی نہیں ہے اور نظام تشریعی میں اپنی واقعات کا دخل ہو سکتا ہے جو عالم اجس میں ہوں عالم مثال کے واقعات سے استدلال مناسب نہیں۔ بہر کیف جبرائیل کی امامت کسی نبی پر بھی ہو یہ ایک واقعہ جزئیہ خاصہ ہے اس سے شریعت کا نظام عام اور ضابطہ کلیہ نہیں نکالا جاسکتا۔

اشکال | اس حدیث میں پہلے دن کی عمر کے بارہ میں یہ لفظ ہیں۔ صلی بنی العصر حین صاں
ظل کل شئی مثلاً۔ یعنی عصر اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو چکا

تھا۔ اور دوسرے دن کی ظہر کے بارہ میں یہی بات فرمائی ہے کہ مثل ہو جانے پر ظہر کی نماز پڑھی ہے تو پہلے دن کی عصر اور دوسرے دن کی ظہر ایک ہی وقت میں ہوئی۔ حالانکہ جمہور کے نزدیک ظہر اور

عصر کے وقت میں اشتراک نہیں ہے۔

جواب | جب کہا جاتا ہے کہ فلاں نے فلاں وقت نماز پڑھی تو اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اس نے اس وقت میں نماز شروع کی ہے۔ دوسرا یہ کہ وہ اس وقت نماز سے فارغ ہو چکا تھا پہلے دن کی عصر کے بارہ میں جو لفظ ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ مثل اَدُل پر نماز شروع کی گئی تھی اور دوسرے دن کی ظہر کے ارہ میں جو لفظ ہیں کہ مثل اَدُل پر پڑھی اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مثل اَدُل ہوئی آپ جس وقت نماز پڑھ چکے تھے۔

الفصل الثالث

عن ابن شہاب ان عمر بن عبد العزیز أخبر العاصم شياً فقال له عرفه العاصم ما تقول۔ دو طرح سے پڑھا جاسکتا ہے۔ ایک یہ کہ مجھ سے ہوا سر کا صیغہ ہو اَعْلَمُ ما تقول یعنی جوابات کہہ رہے ہو ذرا سوچ کر کہو۔ دوسرا یہ کہ باب افعال سے اس کا صیغہ ہو اَعْلَمُ ما تقول اعلام کا معنی ہے نشان لگانا۔ اپنی بات پر نشان لگانے سے مراد یہ ہے کہ اس کی سند بیان کردہ دونوں صورتوں میں یہ بات واضح ہے کہ عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ نے عروہ کو حدیث امامت جبریل بیان کرنے پر ڈانٹا اور اس پر تعجب کا اظہار کیا ہے۔ اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ہو سکتا ہے کہ عمر بن عبد العزیز کو ابھی تک امامت جبریل دالی حدیث نہ پہنچی ہو حضرت جبریل علیہ السلام کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کرنا بظاہر عجیب سا معلوم ہوا اس لئے عروہ سے کہا کہ سوچ کر کہو کیا کہہ رہے ہو یا یہ کہ اس واقعہ کی سند بیان کردہ دوسری وجہ یہ فرمانے کی ہو سکتی ہے کہ عمر بن عبد العزیز عروہ کو احتیاط فی الکلام کا سبق دینا چاہتے ہیں اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایسی اہم حدیث بغیر سند کے بیان کرنا خلاف احتیاط ہے۔

عن ابن مسعود قال کان قد رملوه رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظهر فی الصیف ثلثہ اُقدام الخ۔ قدم حساب والوں کی اصطلاح میں ہر چیز کے قدم کے ساتویں حصہ کو کہتے ہیں۔ سردیوں میں عموماً سایہ لبا ہوتا ہے اس لئے زیادہ قدم ہونے پر ظہر کی نماز کا وقت ہوتا تھا اور گرمیوں میں سایہ چھوٹا ہوتا ہے کہ ظہر کے وقت تھوڑے قدم ہوتے ہیں۔ پھر سایہ کی مقدار علاقوں کے بدلنے سے بھی بدلتی رہتی ہے۔

باب تعجیل الصلوة

عن سیار بن سلامۃ قال دخلت أنا وابی علی ابی بزرزہ الأسلمی الخ مت
کان یسکونہ النعم قبلہا یعنی عشاء سے پہلے سونے کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ناپسند سمجھتے
تھے کیونکہ اس صورت میں خطرہ ہے کہ کہیں عشاء کی نماز یا جماعت نہ فوت ہو جائے۔ اس حدیث سے
معلوم ہوا کہ عشاء سے پہلے سونا مکروہ ہے جبکہ بعض روایات سے بعض صحابہ کا عشاء سے پہلے سونا
ثابت ہے اس سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ درلوز باتوں میں بظاہر تعارض ہے تطبیق کی کئی صورتیں
انتیار کی گئی ہیں۔

- ۱۔ بعض نے کہا ہے کہ عذر کی وجہ سے سونا جائز ہے اور بلا عذر سونا مکروہ ہے۔
- ۲۔ اگر عشاء کے وقت جاگنے کا یقین ہو مشن کسی کو جگانے کا کہہ کر سو جلتے تو جائز ہے اگر ایسی
صورت نہ ہو تو مکروہ ہے

۳۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ عشاء کا وقت شروع ہونے سے پہلے سونا جائز ہے۔ عشاء کا وقت شروع
ہو جانے کے بعد بغیر نماز پڑھے سونا مکروہ ہے۔

والحدیث بعدھا۔ عشاء کی نماز کے بعد دنیا کی باتیں کرنا مکروہ ہے۔ دین کی باتیں عشاء کے بعد
جائز ہیں ایسے ہی دنیوی ضرورت کی باتیں بھی جائز ہیں مثلاً مہمانوں کی دلکاری کے لئے کچھ دیر اس کے پاس
بیٹھنا پڑ جائے۔ لیکن اس میں یہ خیال رہے کہ اتنی دیر نہ ہو کہ فجر کی نماز کے لئے جاگ آنے کی امید نہ رہے۔
عشاء کے بعد غیر ضروری باتوں میں مشغول ہونے سے ممانعت میں حکمت یہ ہے کہ مؤمن کی
اصل شان تو یہ ہے کہ وہ شب بیدار اور تہجد گزار ہوتا ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو کم از کم فجر کی نماز باجماعت
تو ضرور ہی پڑھنی چاہیے۔ ظاہر ہے کہ اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ عشاء کے بعد جلدی سو جائے اگر
دیر کرے گا تو تہجد تو درکنار فجر کی نماز باجماعت ملنی مشکل ہو جائے گی۔ اگر بالفرض طبیعت پر بوجھ ڈال
کر اٹھ جائے تو صحت تو ضرور متاثر ہوگی اور شریعت کو یہ بھی منظور نہیں ہے کہ خواہ مخواہ بغیر ضرورت کے
مؤمن کی صحت خراب ہو۔

عن انس قال کنا اذا صلینا خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا الظہائر سجدنا
علی ثیابنا اتقاء الحر مت عرب سخت گرم ملک ہے اور اس زلزلے میں مسجد نبوی میں ٹکریز

ہوتے تھے انہی پر نماز پڑھی جاتی تھی دوپہر کی سخت دھوپ کی وجہ سے یہ سخت گرم ہو جاتے تھے اس لئے ان پر سجدہ کرنا بہت مشکل ہوتا تھا اس وجہ سے کہ صحابہ کرام یہ کوشش کیا کرتے تھے کہ سجدہ کے وقت سر کے نیچے کپڑا کر لیا جائے کہ گرمی سے کسی حد تک تو بچاؤ ہو جائے۔

اس حدیث سے ایک اختلافی مسئلہ میں حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ جسم سے منفصل کپڑے پر سجدہ کرنا جائز ہے۔ جسم سے متصل کپڑے پر مثلاً بگڑی کے کنارے پر سجدہ جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جسم سے متصل کپڑے پر بھی سجدہ کرنا جائز ہے اور شافعیہ کے نزدیک اس پر سجدہ کرنا جائز نہیں۔ اس حدیث انسؓ سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ گرمی سے بچنے کے لئے ہم اپنے کپڑوں پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ کپڑے متصل ہی ہوتے ہوں گے اس لئے کہ جسم ڈھانپنے کے لئے پوئے کپڑے بڑی مشکل سے ملا کرتے تھے منفصل کپڑے اور زائد رومال وغیرہ ان کے پاس کہاں ہوتے ہوں گے۔ عن ابی ہریرۃ..... اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوۃ۔

ظہر کا وقت مستحب امام ابو حنیفہ امام احمد اسحق اور مہمور علماء کا مذہب یہ ہے کہ ظہر کی نماز گریبوں میں تاخیر سے پڑھنا افضل ہے اور سردیوں میں تعمیل افضل ہے۔ امام شافعی کے نزدیک ظہر کی نماز میں مطلقاً تعمیل افضل ہے خواہ سردیاں ہوں یا گرمیاں امام مالک کی اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں۔

بہت سی احادیث صحیحہ مہمور کے مذہب پر دال ہیں۔ مثلاً ہی زبیر بن جراحؓ حدیث متفق علیہ عن ابی ہریرۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوۃ۔ اسی مضمون کی روایت صحیح بخاری میں حضرت ابو سعید خدریؓ سے بھی ہے۔ ایسے ہی فصل ثانی میں حضرت انسؓ کی حدیث بحوالہ ثنائی مذکور ہے۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان الحر ابرد بالصلوۃ واذا کان البرد عجل

امام شافعیؒ دو قسم کی حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں ایک تو وہ احادیث جن میں اول وقت میں نماز پڑھنے کی فضیلت بیان کی گئی ہے۔ مثلاً اسی باب کی فصل ثانی کی حدیث کسی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کون سا عمل سب سے افضل ہے تو آپ نے فرمایا الصلوۃ لا اول وقتھا۔ دوسری قسم کی وہ روایات ہیں جن میں خاص ظہر کے بارے میں ہے کہ اسے اول وقت میں ادا فرمائیے۔

جن روایات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہر میں تعجیل فرمانا مذکور ہے ان کے جہنور کی طرف سے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ ایسی روایات سر دیوں پر معمول نہیں۔
۲۔ ہو سکتا ہے کہ کبھی گرمیوں میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی عذر کی وجہ سے ظہر کی نماز جلدی پڑھ لی ہو

۳۔ ہو سکتا ہے کہ بیان جواز کے لئے کبھی گرمیوں میں بھی تعجیل کر لی ہو
باقی رہیں وہ احادیث عامہ جن میں ازل وقت میں نماز پڑھنے کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے تو ان کا جواب یہ ہے کہ ایسی روایات دو طرح کی ہیں۔ پہلی قسم کی روایات وہ ہیں جنہیں امی الاموال افضل کے جواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا الصلوة لوقتہا یہ روایات صحیح ہیں لیکن شافعیہ کی دلیل نہیں بنتیں اس لئے کہ ان میں ”ازل“ کا لفظ نہیں ہے۔ ان میں صرف یہ کہا گیا ہے کہ نماز اپنے وقت پر پڑھنا افضل الاعمال ہے اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

دوسری قسم کی روایات وہ ہیں جن میں ”ازل“ کے لفظ کی تصریح ہے۔ جیسے فصل ثانی کی تیسری حدیث میں سے لفظ یہ ہیں ”الصلوة لأول وقتہا“ اس میں ازل وقت کی اگرچہ تصریح ہے لیکن یہ حدیث سندا صحیح نہیں جیسا کہ امام ترمذی نے بھی اس پر کلام کیا ہے۔ اگر اس کو صحیح تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی ہمارے خلاف نہیں۔ اس لئے کہ اس کا مطلب ہمارے نزدیک یہ ہے۔ الصلوة لأول وقتہا المختار۔ یعنی پورے وقت کا ازل مراد نہیں بلکہ وقت مستحب کا ازل مراد ہے مطلب یہ ہے کہ جب نماز کا وقت مستحب شروع ہو جائے تو اس وقت کے ازل ہی میں نماز پڑھ لو وقت مستحب آجانے کے بعد مزید تاخیر نہ کرو۔

فان شدۃ الحر من فیم جہنم

ایک اہم اشکال اور اس کا جواب

اس حدیث پر ایک مشہور اشکال ہے وہ یہ کہ علماء طہیین کا قول اور ہمارا شاہدہ یہ ہے کہ گرمی اور سردی یہ سولج کے آثار سے ہے۔ سولج قریب ہو تو گرمی ہوتی ہے دور ہو تو سردی ہوتی ہے اور اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے ان شدۃ الحر من فیم جہنم یعنی گرمی کی سختی دوزخ کے اثر سے ہے۔ اس حدیث کا فیصلہ بظاہر مشاہدہ کے خلاف ہے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس عالم میں جو چیزیں موجود ہیں۔ ان کے اسباب ظاہرہ اور اسباب باطنہ

اسباب ظاہرہ وہ اسباب ہیں جس کا ادراک انسان اپنے حواس عقل یا تجربہ سے کر لیتا ہے ان اسباب ظاہرہ کی تہہ میں کچھ اور اسباب بھی ہوتے ہیں انہیں اسباب باطنہ کہتے ہیں دونوں قسم کے اسباب کا اس عالم کی اشیاء میں دخل ہونا ہے اسباب ظاہرہ کا علم چونکہ ہمیں اپنے حواس تجربہ اور عقل سے ہوتا ہے اس لئے شریعت ان کے بنانے کا اہتمام نہیں کرتی۔ بخلاف اشیاء عالم کے اسباب باطنہ کے کہ ان کا ادراک نہ انسانی حواس سے ہو سکتا ہے نہ ہی تجربہ اور عقل سے اس لئے شریعت کبھی کبھی کسی خاص فائدہ کے لئے ان کا ذکر کر دیتی ہے کیونکہ وہی ایک ایسا ذریعہ علم ہے جو انسانی آلات اور اکیہ سے بہت بلند ہے۔ چنانچہ ان کی انتہاء ہوتی ہے وہاں سے علوم وحی کی ابتداء ہوتی ہے۔ اسباب ظاہرہ اور اسباب باطنہ میں کوئی تعارض نہیں ہوتا۔ ہو سکتا ہے کہ کسی چیز میں سبب ظاہری کا بھی دخل ہو اور سبب باطنی کا بھی اس لئے کہ تعدد اسباب ممکن بلکہ اس کا وقوع عام ہے۔

اسی طرح سے گرمی کی شدت ہو جانا اس کا ظاہری سبب تو سورج کی شعاعوں کا پھیلنا ہے اور سورج کہاں سے گرمی حاصل کرتا ہے ہو سکتا ہے اس کی حرارت کا مادہ اور منبع جہنم ہو۔ لیکن یہ ایک اسباب باطنی ہے عقل جس کا ادراک نہیں کر سکتی وحی نے اس کی خبر دے دی ہے گرمی کے ظاہری سبب کو تو ہم اپنے مشاہدہ سے جان گئے اس لئے وحی سے اطلاع کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے اور اس سبب کا جو سبب ہے جس کو ہم سبب باطنی کہتے ہیں یہ ہمارے عقل اور مشاہدہ سے بالکل عقل چونکہ اس کا ادراک نہ کر سکتی تھی اس لئے وحی نے احسان فرمایا کہ اس کی ہمیں اطلاع دے دی گرمی کا سبب سورج بھی ہو اور سبب السبب جہنم ہو اس میں کیا معارضہ ہے۔ ایک کے ماننے سے دوسرے کی تکذیب لازم نہیں آتی جس کا فیصلہ اپنی جگہ میج ہے اور وحی کا فیصلہ اپنی جگہ درست ہے۔

اس تقریر سے اور بھی بہت سے اشکالات آسانی سے حل ہو جائیں گے مثلاً یہ کہ زمین میں زلزلہ آنے کے فلاسفہ طبعیین اور سبب بیان کرنے میں شریعت اسکے اور سبب بیان کرتی ہے۔ دونوں میں کوئی تعارض نہیں فلاسفہ نے ان چیزوں کے اسباب ظاہرہ بیان کر دیئے جو عقل اور تجربہ کا ذلیفہ ہے اور صاحب رسالت نے اسباب باطنہ کی نشاندہی فرمادی جو عقل کے بس کی بات نہ تھی بلکہ ذلیفہ وحی تھا ان چیزوں میں اسباب ظاہرہ کا بھی دخل ہو اسباب باطنہ کا بھی دخل ہو اس میں کیا تعجب کی بات ہے۔ شریعت جب اسباب باطنہ بیان کرتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اسباب ظاہرہ کی تکذیب کر دو۔ بلکہ مطلب صرف اتنا ہوتا ہے کہ اسباب ظاہرہ تو تم سمجھ ہی گئے ہو لیکن ہم تمہیں ان چیزوں کے اسباب باطنہ بھی بتا دیتے ہیں جو تم عقل سے معلوم نہیں کر سکتے تھے۔ وہائیں اور

بیماریاں پھیل جاتی ہیں اس کے اسباب وہ بھی ٹھیک ہیں جو ڈاکٹر بیان کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ان میں ان اسباب کا بھی دخل ہے جو علوم دینی نے بتائے ہیں۔

عن انس قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس مرتفعة حیۃ العصر
عصر کا وقت مستحب۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عصر کی نماز میں تعجیل افضل ہے۔ حنفیہ کے نزدیک عصر کی نماز میں تاخیر بہتر ہے۔ لیکن اتنی تاخیر نہیں ہونی چاہیے کہ سورج زرد پڑ جائے۔ اصغر شمس ہونے پر عصر کی نماز پڑھنا حنفیہ کے نزدیک بھی مکروہ ہے۔

ائمہ ثلاثہ دو قسم کی حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں۔ ایک احادیث عامہ جن میں اہل وقت میں نماز پڑھنے کی ترغیب ہے ان پر بحث ہو چکی ہے دوسری احادیث خاصہ جن سے بظاہر عصر کی نماز تاخیر سے پڑھنا مفہوم ہوتا ہے مثلاً حضرت انس رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث زیر بحث جس میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ عصر کی نماز مسجد نبوی میں پڑھ کر عوالی تک جایا کرتے تھے بعض اوقات یہ مسافت چار پانچ میل بھی بن جاتی ہے ایسے ہی فضل ثالث کی یہ سہلی حدیث جس میں رافع بن خدیج فرماتے ہیں کہ ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عصر کی نماز پڑھ کر اونٹ ذبح کر کے دس حصوں میں تقسیم کرتے تھے۔ اور یہ گوشت پکا کر کھاتے تھے اور یہ سارا کچھ مغرب سے پہلے پہلے ہو جاتا تھا۔ ظاہر ہے کہ عصر سے مغرب تک اتنی مسافت چلنا یا اونٹ ذبح کر کے پکا کر کھانا اسی وقت ممکن ہے جبکہ عصر کی نماز جلدی ہو جاتی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول عصر میں تعجیل کا تھا۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ سب احادیث از قبیل مہیات ہیں۔ یہ حدیثیں دونوں مذہبوں پر منطبق ہو سکتی ہیں اس لئے کہ چلنے، ذبح کرنے اور پکانے میں رفتاریں مختلف ہو سکتی ہیں۔ جو شخص چلنے کا عادی ہو وہ اتنی مسافت بہت کم مدت میں پوری کر لیتا ہے۔ عصر دیر سے پڑھ کر چلے تب بھی اتنی مسافت مغرب تک طے کر لیتا ہے اور بعض لوگ ایسے بھی ہو سکتے ہیں جو ظہر پڑھ کر چلیں تب بھی مغرب تک اتنی مسافت پوری نہیں کر سکتے۔ ایسے ہی ذبح کرنے، پکانے میں بعض کا ہاتھ تیز ہوتا ہے وہ جلدی ایسے کام کر لیتے ہیں اور بعض کافی وقت لگا دیتے ہیں۔ اس لئے یہ امور مبہمہ ہیں ان سے مختلف فیہ مسائل میں استدلال مناسب نہیں۔ گوشت پکانے کے سلسلہ میں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اس وقت چھوٹی چھوٹی بوٹیاں کر کے اس طرح پکانے کا رواج نہیں تھا جس طرح آج کل پکایا جاتا ہے۔ بلکہ گوشت کے بڑے ٹکڑوں کو آگ پر ہلکا سا تاؤ دے کر

کھایا کرتے تھے۔

تاخیر عصر میں غنیمت کے دلائل۔

۱۔ اس باب کی فصل ثالث (مسلم) میں حضرت اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث بحوالہ احمد و ترمذی مذکور ہے۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اشد تعجیلاً للظہر منکم و انتہ اشد تعجیلاً للعصر منہ۔

۲۔ عن رافع بن خدیج عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یا مرینا بتاخیر العصر (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو تاخیر عصر کا حکم فرمایا کرتے تھے۔) اخرجہ الدارقطنی و کذا رواہ احمد و الطبرانی فی الکبیر

۳۔ حضرت ابن مسعود کے بارے میں عبدالرحمن بن زید فرماتے ہیں کہ وہ عصر کی نماز تاخیر سے پڑھا کرتے تھے

۴۔ حاکم نے اپنے مستدرک میں حضرت علیؑ کے اثر کی تخریج کی ہے۔ عن زیاد بن عبد اللہ النخعی قال کنا جلوساً مع علیؑ فی السیّد الا عظم فجاء المؤذن فقال الصلوة یا امیر المؤمنین فقال اجلس فجلس ثم عاد فقال لہ ذلک فقال علیؑ هذا الکلب یعلمنا السنۃ؟ فقال علیؑ فصل بنا العصر الی اخیر۔ اس میں حضرت علیؑ کا تاخیر عصر کرنا ثابت ہے اور اس کے اگلے جھٹے میں تو یہاں تک ہے کہ جب نماز پڑھ کے اپنی جگہ آئے تو مؤذن ڈوبنے کے قریب آ رہا تھا حاکم نے اس کو صحیح الاسناد کہا ہے۔ ذہبی نے بھی تصحیح میں ان کی موافقت کی ہے۔ اس اثر کی تخریج دارقطنی نے بھی کی ہے

عن ابن عمر..... الذی یفوتہ صلوۃ العصر کاسما و تراصلہ و مالہ۔

اس حدیث میں عصر کی تخصیص اس لئے کی ہے کہ اس کے فوت ہونے کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے کیونکہ مصروفیات اور کام کا ج کادقت ہوتا ہے۔ و تراصلہ و مالہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اہلہ و مالہ کو مرفوع پڑھا جائے دُبر یعنی اُخذ ہو۔ اس صورت میں اہلہ و مالہ نائب فاعل ہونگے

لے نصب الرأیہ ص ۲۲۵ ج ۱ لے کذا فی معارف السنن ص ۱۷۱ ج ۲ لے مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۲۷ ج ۱ و آخر ج عبد الرزاق الثعالی کنانی الجوزی النقی ص ۴۴۲، ۴۴۳ ج ۱ علی مامش السنن الکبریٰ للبیہقی لے مستدرک حاکم ص ۱۹۲ ج ۱ لے نصب الرأیہ ص ۲۲۵ ج ۱

وتر کے۔ اُخَذَ متعدی بیک مفعول ہوتا ہے۔ دو نمرا احتمال یہ ہے کہ یہ دونوں منصوب ہوں۔ اب وتر بمعنی مُبَلَب ہو گا یہ متعدی بدو مفعول ہے۔ مفعول اول تو نائب فاعل بن گیا اور وہ منبر ہے جو وتر میں متشر ہے اور اھلہ و مالہ مفعول ثانی ہے۔

عن بریدۃ..... من تَرَكَ مَلُوقَ الْعَصْرِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ۔
معتزلہ کے نزدیک اس حبط سے مراد حبط حقیقی ہے کیونکہ مناز چھوڑنا کبیرہ گناہ ہے اور ارکاب کبیرہ سے ان کے ہاں ایمان سے نکل جاتا ہے۔ اس کے سارے عمل رایتگاں جاتے ہیں۔ اہل سنت و الجماعت کے نزدیک اس سے مراد حبط حقیقی نہیں بلکہ حبط سے مراد ہے اعمال کے ثواب میں کمی آجانا۔

عن بریدۃ قال کنا نصلی المغرب مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی نصف احدنا وانه لیبصر مواقع نبیہ منہ۔
مغرب کی نماز میں بالاجماع تعیل افضل ہے۔ ایسے ہی عشاء کی نماز میں بھی تقریباً اتفاق ہے کہ اس میں تاخیر افضل ہے۔ ان دونوں نمازوں کا وقت مستحب اتفاقی ہے۔ باقی تین نمازوں کے استحبابی وقت میں اختلاف ہوا ہے۔

عن عائشۃ قالت کانا یصلون العتمۃ فیما بین ان ینغیب الشفق الی ثلث اللیل الاول منہ۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہاں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی نماز کو عتمہ کہہ رہی ہیں جبکہ بعض روایات سے عشاء کو عتمہ کہنے سے ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ دونوں باتوں میں بظاہر تضاد ہے۔ اس کے کئی جواب ہو سکتے ہیں۔

- ۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ابھی تک یہی حدیث نہیں پہنچی ہوگی۔
- ۲۔ ہو سکتا ہے کہ مخاطبین عشاء کا نام نہ جانتے ہوں اگر عشاء کا لفظ بولتیں تو بات نہ سمجھ سکتے ان کو سمجھانے کے لئے عتمہ کہہ دیا۔
- ۳۔ عتمہ کہنے سے یہی متشر ہے۔ یہی متشر ہی اور جواز جمع ہو سکتے ہیں۔

وعنہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمشی الصبح فتعصر النساء متلفعات بمرططن ما یعرفن من الغسل۔ منہ۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فجر کی نماز غسل میں پڑھنا افضل ہے ہدایت بھی نہایت
فجر کا وقت مستحب | بھی منفیہ کے ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ فجر کی نماز اسفار کر کے پڑھنا

افضل ہے۔ ہدایت بھی نہایت بھی۔ امام محمد کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ ہدایت غلّس میں ہونی چاہیے اور نہایت اسفار میں۔ امام طحاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام طحاوی نے اس قول کی نسبت ضعیف کے ائمہ ثلاثہ کی طرف کی ہے۔ لیکن صاحب فتح القدیر وغیرہ نے اس نسبت کو غیر صحیح قرار دیا ہے۔

جو حضرات غلّس کے قائل ہیں ان کی دلیلیں وہ فعلی حدیثیں ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فجر کی نماز غلّس میں پڑھنا معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً ایک یہی زیر بحث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث۔ جو حضرات اسفار کے قائل ہیں ان کے پاس بھی کافی دلائل ہیں مثلاً رافع بن خدیج کی حدیث۔ بن خدیج کی حدیث جو فصل ثانی کے آخر میں بحوالہ ترمذی، ابوداؤد دارمی و ترمذی کے دلائل

ہے۔ اسفار و بالفجر فانہ اعظم للأجر۔ امام ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے۔ حافظ جمال الدین زلیعی نے نصب الراية جلد اول کے ص ۲۳۵ سے لے کر ص ۲۴۱ تک اُن احادیث کی تخریج کی ہے۔ جو افضلیت اسفار پر دال ہیں۔ یہ حدیثیں مندرجہ ذیل صحابہ سے ہیں۔ عہ حدیث رافع بن خدیج عہ حدیث بلال عہ حدیث انس عہ حدیث قتادہ بن النعمان عہ حدیث ابن مسعود عہ حدیث ابی ہریرہ عہ حدیث حوالة انصاریہ۔ امام نسائی نے بھی بہت سی احادیث اور آثار کی تخریج کی ہے فلیس اجمع الیہما للتفصیل امام طحاوی نے معانی الآثار کی جلد اول ص ۱۹ پر ابراہیم نخعی کا قول نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں مَا اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شئ عكما اجتمعوا على التنوير یعنی حضرات صحابہؓ کسی عمل پر اتنے متفق نہیں ہوئے جتنا کہ تنویر اور اسفار پر متفق ہوئے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اکثر صحابہؓ اسفار میں نماز پڑھتے تھے۔

صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں مَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَلَى صَلَاةٍ إِلَّا لِمِيقَاتِهَا الْأَصْلَوَتَيْنِ صَلَاةَ الْغُرُوبِ وَالْعِشَاءِ يَجْمَعُ وَصَلَّى الْفَجْرَ يَوْمَئِذٍ قَبْلَ مِيقَاتِيهِمَا ۚ حاصل اس کا یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عام طور پر نماز اپنے وقت متعین میں پڑھتے تھے صرف دو نمازیں آپ نے اپنے میقات کے غیر میں پڑھی ہیں۔ ایک مغرب اور عشاء کو جمع کیا مزدلفہ میں دوسرے یہ کہ فجر آپ نے اس دن وقت سے پہلے پڑھی تھی یہ تو ظاہر ہی ہے کہ فجر طلوع فجر سے پہلے نہیں پڑھی ہوگی

اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ پہلے اسفار میں پڑھنے کے عادی تھے اور آج میقات متقار سے پہلے غلّس میں پڑھ لی اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر عادت اسفار کی تھی۔

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فعلی روایتیں دونوں طرح سے ہیں
وجہ ترجیح اسفار | تغلیس اور اسفار دونوں طرح سے ابن مسعود کی حدیث سے یہ معلوم ہوتا
 ہے کہ زیادہ عمل اسفار کا تھا۔ اس لئے اسفار کو افضل کہنا چاہیے اور تغلیس کے متعلق یہ کہنا چاہیے کہ
 آپ نے یہ بیان جواز کے لئے کیا ہے یا کسی عذر کے موقع پر۔

۲۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فعلی روایتوں میں بظاہر تعارض ہے غلّس میں پڑھنا بھی ثابت ہے
 اسفار میں بھی۔ قولی روایتیں سالم عن المعارضہ ہیں قولی حدیثوں کے روشنی میں پڑھنے کی ترغیب
 دی گئی ہے جیسا کہ رافع کی حدیث ہے اُسْفِرُوا بِالْفَجْرِ فَإِنَّهُ أَكْثَرُ لِلْجَبْرِ اس لئے
 اس قولی حدیث کی بنا پر ہم اسفار کے افضل ہونے کے قائل ہوئے ہیں۔

۳۔ رافع بن خدیج رضی حدیث میں روشنی میں پڑھنے کی ترغیب دی گئی ہے اور ساتھ اس کی علت
 بھی بیان کی گئی ہے کہ اس میں اجر زیادہ ہے۔ معلوم ہے کہ اسفار کا حکم اس کے افضل ہونے کی وجہ سے
 ہے کسی عارضہ اور عذر کی بنا پر نہیں ہے۔

۴۔ اس میں تسہیل علی الناس اور تکثیر جماعت ہے یہ دونوں باتیں اپنی جگہ ترجیح کا بھی قریب ہیں۔

اسفار کے معنی پر بحث | اسفار کا متبادر اور صحیح معنی یہ ہے کہ فجر کی نماز کو مؤخر کر کے پڑھا
 جائے جبکہ خوب روشنی ہو جائے امام شافعی، احمد اور اسحق سے
 امام ترمذی نے اسفار کا یہ معنی نقل کیا ہے کہ صُحُجٌ صادق واضح طور پر ہو جائے اس میں کوئی تردد نہ ہے۔
 حدیث کا مطلب ان کے ہاں یہ ہے کہ صُحُجٌ کی نماز اس وقت پڑھو جبکہ صُحُجٌ صادق اچھی طرح سے ہو گئی
 ہو اس میں کوئی شک نہ رہا ہو یعنی نماز تو غلّس ہی میں پڑھی جائے گی لیکن تینوں فجر اور وضو فجر
 کے بعد لیکن اسفار کی یہ تاویل صحیح نہیں کئی وجہ سے۔

۱۔ اس حدیث کا آخری حصہ خود اس تاویل کی زد کرتا ہے اس میں یہ فرمایا ہے فَإِنَّهُ أَكْثَرُ
 لِلْجَبْرِ اس سے معلوم ہوا کہ اسفار میں پڑھنے میں اجر زیادہ ہے اور اسفار سے پہلے پڑھنے میں اجر
 تو ہے لیکن اس سے کم ہے اور ان کے بیان کئے ہوئے مطلب کے لحاظ سے بات یہ بنتی ہے کہ
 تینوں فجر سے پہلے اگر نماز پڑھ لی گئی تو بھی اجر ملے گا لیکن وہ اکظم نہیں ہوگا حالانکہ تینوں سے پہلے نماز
 پڑھنا جائز بھی نہیں تو یہ مطلب مستلزم باطل ہے۔

۲۔ بعض احادیث کے لفظ اس تاویل کو قبول نہیں کرتے مثلاً نصب الراية میں ابن ابی شیبہ اور ابن
بن راہویہ اور ابو داؤد طیالسی اور طبرانی کے حوالہ سے رافع بن خدیج کی حدیث ان لفظوں میں نقل کی
ہے قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِبَدَلٍ يَا بَدَلُ لَوْ نَزَلَ بِصَلَاةِ الثُّنَيْبِ حَتَّى يَبْعَثَ
النَّوْمَ مَوَاقِعَ نَبْلَهُمْ مِنَ الدُّسْفَارِ۔ یہ الفاظ اس تاویل کی صراحتاً ذکر کرتے ہیں۔
۳۔ نصب الراية میں ابن زہم شریف کی کتاب غریب الحدیث کے حوالے سے حضرت انس کی یہ حدیث
نقل کی ہے۔ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الثُّنَيْبِ حِينَ يُقَسِّمُ الْبَصْرَ۔ فَسَمَرَ
الْبَصْرَ۔ کا معنی ہوتا ہے آنکھ کا دورے کسی چیز کو دیکھ سکا تو حدیث کا معنی یہ ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
فجر کی نماز اُس وقت پڑھتے تھے جبکہ اتنی روشنی ہو جاتی کہ آنکھ دور سے کسی چیز کو دیکھ سکے یہ الفاظ بھی
ان کی تاویل کو قبول نہیں کرتے۔

عن ابی ذر..... کیف انت اذا كانت علیک امراء یسمیون الصلوة اولیٰ خیر
عن وقتھا الخ ملا امامۃ الصلوۃ سے مراد یہ ہے کہ یہ لوگ نماز اپنے صحیح وقت میں ادا نہیں
کریں گے بلکہ مکروہ وقت میں پڑھا کریں گے۔

یہاں دو مسئلے الگ الگ ہیں ایک یہ کہ اگر ظالم حکمران نماز مکروہ وقت میں پڑھائیں تو کیا کرنا
چاہیے اس کے متعلق حدیث میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ نماز مستحب وقت میں اکیلے گھر پڑھ لو اور امام جماعت
کرائے تو (دفع فتنہ کے لئے) ان کے ساتھ بھی شریک ہو جاؤ۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی عذر کی وجہ سے جماعت سے نہ مل سکے یا یہ خیال کر کے مسجد میں
جماعت ہو چکی ہوگی گھر میں نماز پڑھ لی بعد میں باہر نکلا تو جماعت ہو رہی تھی اب جماعت مل جانے کی
صورت میں یہ شخص دوبارہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ
کے نزدیک ایسی صورت میں ہر نماز میں جماعت کے ساتھ شریک ہو سکتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ظہر
اور عشاء میں جماعت کے ساتھ شریک ہو سکتا ہے اور یہ دوسری نماز جمعہ کے ساتھ ادا کی ہے نفل
ہوگی۔ فجر عصر اور مغرب میں شریک نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ احادیث صحیحہ کثیرہ سے فجر اور عصر کے بعد
نماز پڑھنے کی نہی ثابت ہے۔ ان میں اگر امام کے ساتھ شریک ہوگا تو ان احادیث کی مخالفت لازم آئے
گی اور مغرب میں دوبارہ شریک ہونا اس لئے جائز نہیں کہ اگر امام کے ساتھ پوری تین رکعتیں پڑھے
گا تو تین نفل پڑھنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں اور اگر اس سے کم و بیش کرے گا کہ تو مخالفت امام لازم

آئے گی یہ بھی احادیث کی روشنی میں صحیح نہیں۔

حدیث ابو ذر میں تمام نمازوں میں شریک ہونے کی مطلقاً اجازت دی گئی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دفع قنہ کے لئے اجازت دی گئی جبکہ ظالم اور غلط کار حکمران کی طرف سے ظلم و جور کا خطرہ ہو ایسی صورتوں میں بعض اوقات مکروہ کام کی بھی اجازت دیدی جاتی ہے اس لئے اس سے عام حالات میں دوبارہ امام کے ساتھ نماز پڑھنے کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔

عن ابی ہریرۃ..... من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح الخ ملا اس حدیث کا ظاہری مطلب یہ بنتا ہے کہ اگر کوئی شخص سورج نکلنے سے پہلے فجر کی ایک رکعت پڑھ لے تو گویا اس کی فجر کی نماز پوری ہو گئی۔ (دوسری رکعت پڑھنے کی ضرورت نہیں) ایسے ہی عصر کے بارہ میں مطلب یہ بنتا ہے کہ جس نے غروب آفتاب سے پہلے پہلے عصر کی ایک رکعت پڑھ لی تو گویا اس نے عصر کی نماز پوری کر لی۔ حدیث کا یہ ظاہر کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں بالاتفاق یہ حدیث متروک الظاہر ہے۔ پھر سوال ہو گا کہ اگر اس حدیث کا ظاہر مراد نہیں تو اس کا محمل اور مطلب کیا ہو گا۔ اس حدیث کے محامل بیان کرنے سے پہلے بطور تمہید ایک اختلافی مسئلہ کا ذکر کر دینا ضروری ہے۔

اگر عصر کی نماز پڑھتے پڑھتے درمیان میں سورج ڈوب گیا تو سب کے نزدیک سورج ڈوبنے سے عصر کی نماز فاسد نہیں ہوتی سورج ڈوبنے کے بعد بھی اس نماز کو پورا کرتا ہے اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ اگر فجر کی نماز کے درمیان میں سورج نکل آئے تو امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک یہ نماز بھی سورج نکلنے سے فاسد نہیں ہوتی۔ باقی نماز سورج نکلنے کے بعد پوری کر لے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک فجر کی نماز کے درمیان سورج نکل آنے سے فجر کے فرض ختم ہو جاتے ہیں۔ پھر امام محمد کے نزدیک تو اس کی نماز سرے سے ہی باطل ہو جائے گی، شیخین کے نزدیک صرف فرض باطل ہوتے ہیں اس لئے اگر ایک رکعت اور ملا لے تو نفل ہو جائیں گے۔ شیخین کے نزدیک ایک اور رکعت ملانے سے نفل تب نہیں گے جبکہ تھوڑی دیر توقف کرے اور وقت کراہت گزرنے کے بعد نماز پوری کرے حاصل یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس مسئلہ میں فجر اور عصر کے درمیان کوئی فرق

لہ قال النووی جمع المسلمون علی ان هذا یس علی ظاہرہ وانه لایکون بالركعة مدرکا لکل الصلوة وتکفیه وتحصل برأۃ من الصلوة بهذه الركعة بل هو متأول وفيه اصرار وتقدير نقد ادرك حکم الصلوة او وجوبها او فضلها (م ر ج)

نہیں اور حنفیہ فرق کے قائل ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حدیث کا محمل

ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث کو اصحاب اعذار پر محمول کیا ہے یعنی کوئی آدمی سو گیا یا اس کو نماز پڑھنا یاد نہ رہا پھر جب جاگ آئی یا یاد آئی تو وضو کر کے فجر کی صرف ایک رکعت پڑھنے پایا تھا کہ سورج نکل آیا یا عصر میں ابھی ایک رکعت پڑھی تھی کہ سورج ڈوب گیا تو اسکو چاہئے کہ باقی نماز طلع یا عروبہ کے بعد پوری کرے طلع یا عروبہ نماز باطل نہیں ہوگی جب عذر پر اس لئے محمول کیا ہے کہ بغیر عذر کے نماز میں اتنی تاخیر کرنا کبیرہ گناہ ہے۔ دیئے اگر بغیر عذر کے بھی اتنی تاخیر کر دی تو تاخیر سے گنہگار تو ہوگا لیکن نماز کے دوران طلع و عروبہ ہونے سے نماز اس کی بھی فاسد نہیں ہوگی۔ غرضیکہ یہ حضرات اس حدیث سے یہ مسئلہ نکالتے ہیں کہ فجر اور عصر کے درمیان میں سورج نکلنے یا ڈوبنے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ حنفیہ چونکہ عصر اور فجر میں فرق کرتے ہیں۔ فجر کی نماز کو طلع شمس سے باطل کہتے ہیں اس لئے یہ حضرات حدیث کا یہ مطلب لے کر اس حدیث کو حنفیہ کے خلاف قرار دیتے ہیں کہ حدیث میں تو دونوں نمازوں کا حکم ایک آ رہا ہے کہ وہ باطل نہیں ہوتیں اور تم فرق کرتے ہو۔ لیکن حنفیہ پر یہ الزام بالکل صحیح نہیں اس لئے کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اس حدیث کے ظاہر پر کسی نے بھی عمل نہیں کیا۔ ہر ایک کو اس میں توجیہ اور تاویل کرنی پڑتی ہے اور ایسی صورت میں خود و فکر کر کے اور وقت اجتہاد یہ بردہ کے کار لاکر حدیث کا محمل متعین کرنا اور اس سے کوئی مسئلہ مستنبط کرنا ابھی بات ہے لیکن اپنی توجیہ کو بنیاد بنا کر دوسرے پر الزام دینا کوئی مستحسن بات نہیں۔ اس لئے کہ کسی کا فہم دوسرے پر محبت نہیں ہوتا۔

حنفیہ کے نزدیک حدیث کے محامل

اب ہم حنفیہ کی طرف سے بیان کردہ اس حدیث کے محامل ذکر کرتے ہیں۔

- ۱۔ امام طحاوی نے اس حدیث کو ادراک وقت پر محمول کیا ہے۔ یعنی جو شخص اہل وجوب نہیں تھا۔ طلع یا عروبہ سے پہلے صرف ایک رکعت کا وقت باقی تھا کہ وہ اہل وجوب بن گیا تو فجر اور عصر کی نماز اس کے ذمہ میں لگ گئی مثلاً ایک شخص شرمع وقت میں مجنوں تھا فجر یا عصر کا وقت جب ایک رکعت کی مقدار رہ گیا تو اس کو افاتہ ہو گیا تو اتنا وقت پالینے سے ہی نماز اس کے ذمہ میں واجب ہو گئی وہ اب قے نہیں پڑھ سکتا لیکن بعد میں قضا کر لے۔ حدیث میں جو لفظ ہیں فَقَدْ اَذْرَكَ الصَّبْحُ یا فَقَدْ اَذْرَكَ الْعَصْرُ اس سے مراد یہ ہے کہ گویا اس شخص نے فجر اور عصر کا وقت پالیا۔ اگر پورا وقت افاتہ کی حالت میں بل جاتا تو اس کے ذمہ نماز واجب ہو جاتی ایک رکعت کی مقدار پالینے سے بھی گویا پورا وقت پالیا اور نماز ذمہ میں واجب ہو گئی یا مثلاً

پیش کی ہے جہاں زیر بحث روایت پیش کی ہے۔ اس حدیث میں ”مع الإمام“ کے لفظ صراحتہ بتا رہے ہیں کہ یہ حدیث اس کے متعلق ہے جو امام کے ساتھ ایک رکعت پالے یعنی مسبوق۔ ائمہ ثلاثہ نے جو مطلب بیان کیا ہے ”مع الإمام“ کے لفظ اس پر منطبق نہیں جوتے اس لئے اس صورت میں جو حکم نکلتا ہے وہ انکے ہاں مفرد اور مقتدی وغیرہ سے ملتا ہے۔ اس طرح سنن نسائی میں اسی قسم کی روایات کے متن میں یہ حدیث بھی ہے من ادرك ركعة من الجمعة او غير ما فقد تمت صلاته امين من الجمعة او غير ما فقد تمت صلاته اس مطلب کی تائید کر رہے ہیں سب جانتے ہیں کہ جمعہ کی ایک رکعت پڑھنے کے بعد وقت ختم ہو جائے اور دوسری رکعت وقت کے بعد ہو تو جمعہ نہیں ہوتا اس حدیث کے لفظ صاف بتاتے ہیں کہ اس کا وہ فحمل نہیں ہو سکتا جو ان حضرات نے بیان کیا ہے کیونکہ جمعہ پڑھتے پڑھتے نہ سورج نکلے گا نہ ڈوبے گا اور اگر جمعہ کے درمیان میں وقت ختم ہو گیا تو جمعہ ہی باطل ہو گیا تو لا محالہ اسکا مطلب تکا بن سکتا ہے جس نے وقت کے اندر اندر جمعہ اس طرح سے پڑھ لیا کہ ایک رکعت تو امام کے ساتھ پالی اور ایک رکعت امام کے بعد پڑھی تو اس کا جمعہ صحیح ہو جاتا ہے یہی حکم دوسری نمازوں کا ہے اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جن روایتوں میں فجر اور عصر کا لفظ ہے وہ احتراز کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ تمثیل کے طور پر ہے باقی نمازوں کا حتیٰ کہ جمعہ کا بھی یہی حکم ہے تو ان احادیث کا کوئی ایسا فحمل ہونا چاہیے جو سب نمازوں میں پایا جاسکے صرف فجر اور عصر کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔ اور ان حضرات نے جو مطلب بیان کیا ہے وہ فجر اور عصر کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے وہ مطلب مناسب نہیں۔

جواب بنا بر تسليم

ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث کا ایک مطلب بیان کر کے یہ حدیث عنفیہ کے خلاف پیش کی ہے اب تک ہم نے یہ کہا ہے کہ اس حدیث کا مطلب وہ نہیں جو ان حضرات نے بیان فرمایا ہے بلکہ اس کے محامل ہمارے نزدیک اور ہیں جو ذکر کر کے جا چکے ہیں اگر حدیث کا وہی مطلب تسلیم کر لیا جائے جو ائمہ ثلاثہ نے بیان کیا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ یہ حدیث ان احادیث صحیحہ کثیرہ سے معارض ہوگی جن

لے سنن نسائی ص ۹۵ ج ۱ اس سے پہلے مختلف سندوں سے حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے۔ من ادرك من الصلوة ركعة فقد ادركها یہ غالباً حضرت ابو ہریرہؓ کی زیر بحث حدیث ہی کا اختصار ہے اس کے بعد سالم کی مرفوع مرسل روایت مذکور ہے من ادرك ركعة من صلوة من الصلوات فقد ادركها الا انه يقضى ما فاتہ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ جن روایات میں فجر اور عصر کا ذکر ہے وہ احتراز کے لئے نہیں ہے۔

میں اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے سے نہی یا نفی وارد ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب حدیثوں میں تعارض ہو تو ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کے لئے قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جب ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا تو معلوم ہوا کہ فجر کے بارہ میں قیاس احادیث نہی کو ترجیح دیتا ہے اور عصر کے بارہ میں اس باب کی حدیثوں کو ترجیح دیتا ہے۔ اس لئے کہ جب نماز عصر کو سورج ڈوبنے سے پہلے بشرطِ کیا اور صرف ایک رکعت پہلے پڑھ سکا ہے تو جس وقت یہ نماز شروع کی ہے وہ وقت کراہت ہے

نماز کا جو وقت ادا مصلوٰۃ کے ساتھ ملاقی ہوتا ہے وہی اس کے وجوب کا سبب ہوتا ہے۔ یہاں سبب وقت مکروہہ اور وقت ناقص بن رہا ہے جب سبب ناقص ہے تو نماز کا وجوب بھی ذمہ میں ناقص ہی ہوگا۔ تو جس کا وجوب ناقص تھا اس کو جب غروب شمس کے بعد پورا کیا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو جانا چاہیئے۔ کیونکہ نماز ذمہ میں ناقصاً واجب تھی وقت ناقص میں شروع ہوتی تھی اور اب پوری ہو رہی ہے وقت کامل میں کیونکہ غروب کے بعد کا وقت کامل ہوتا ہے اس میں کوئی نقصان نہیں بخلاف فجر کی نماز کے کہ جب سورج نکلنے سے پہلے ایک رکعت پڑھ لی یہ نماز وقت کامل میں شروع کی طلوع سے پہلے سارا وقت کامل ہے۔ کراہت طلوع کے بعد شروع ہوتی ہے تو جب وقت کامل میں نماز شروع کی تو کاملاً ذمہ میں واجب ہوئی اور یہ ذمہ تب ہی پورا ہو سکتا ہے کہ اس کو کاملاً ادا کرے اور سورج نکلنے کے بعد کا وقت ناقص بنے۔ اس وقت نماز پڑھنے سے نہی ہے اس لئے اس وقت ایک رکعت پڑھ کر فریضہ ادا نہیں ہو سکتا تو عصر کے بارہ میں قیاس نے اس بات کو ترجیح دی کہ در بیان میں اگر سورج ڈوب گیا تو نماز ہو جائے گی اور نماز فجر میں قیاس نے احادیث نہی کو ترجیح دی ہے کہ اگر فجر پڑھتے پڑھتے سورج نکل آیا تو طلوع شمس کے بعد نماز پوری کرنے سے فرض ادا نہ ہوں گے۔

فجر عصر کی تخصیص ذکر کی وجہ | احادیث کے الفاظ کی مدد سے اتنی بات ہم واضح کر چکے ہیں کہ حدیث کا کوئی ایسا مطلب بیان کرنا چاہیئے جو فجر و عصر کے

ساتھ مخصوص نہ ہو۔ سب نمازوں میں پایا جاتا ہو حتیٰ کہ جمعہ میں بھی اور وہی مطلب ہو سکتے ہیں جو ہم نے ذکر کئے۔ البتہ ہم سے یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ بعض روایتوں میں فجر اور عصر کا ذکر ہے اور طلوع شمس اور غروب شمس کا لفظ مذکور ہے۔ جب ان حدیثوں کا مطلب اور حکم سب نمازوں کے لئے عام ہے تو پھر ان دونوں کی بعض حدیثوں میں تخصیص ذکر کی میں نکتہ کیا ہے اس میں کئی نکتے ہو سکتے ہیں۔

۱۔ ہو سکتا ہے کہ فجر و عصر کی تخصیص والی روایتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس زمانہ میں ارشاد

فرمائی ہوں جبکہ ابھی صرف یہی دو نمازیں فرض تھیں۔ باقی نمازیں ابھی فرض نہ ہوئی ہوں۔

۲۔ ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کی تخصیص بعض روایتوں میں ان کی اہمیت اور فضیلت بتانے کیلئے کر دی گئی ہو۔ سب نمازیں اہم ہیں لیکن احادیث میں ان دونوں کی خصوصی تاکید بیان کی گئی ہے جیسا کہ بعض روایات میں صرف عصر کی تخصیص بھی ہے۔ فجر کو اہمیت اس لئے دی گئی کہ وہ نیند کا وقت ہے اور عصر کو اس لئے کہ وہ مشغولیت کا وقت ہے اس لئے ان میں مسبوق ہونے کا بھی زیادہ احتمال ہوتا ہے۔

۳۔ ان دونوں کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے ان دو نمازوں کے وقتوں کا اختتام حسی ہے۔ ہر کسی کو معلوم ہو سکتا ہے اس کے لئے کسی خاص تجربہ یا مہارت کی ضرورت نہیں بخلاف دوسری نمازوں کے کہ ان کے اوقات کا اختتام اتنا واضح نہیں ہوتا۔

۴۔ بہت سی حدیثوں میں فجر اور عصر کے بعد نماز پڑھنے سے نہیں ہے اس لئے شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید باقی رہی ہوئی رکعتیں پڑھنا جائز نہ ہوں اس لئے کہ امام اور باقی قوم نماز سے فارغ ہو چکے ہیں۔ اس شبہ کو دور کرنے کے لئے ان دو وقتوں کی تخصیص کر دی۔

باب الاذان

اس باب کی احادیث کی تشریح سے پہلے چند ضروری امور پیش کر دینے مناسب ہیں تاکہ احادیث کو علی وجہ البصیرۃ سمجھنا آسان ہو۔ ہر امر کو لمعہ کے عنوان سے پیش کیا جائے۔

لمعہ اولیٰ "اذان" فعال کے وزن پر باب تفعیل کا مصدر ہے۔ باب تفعیل کا مصدر اس وزن پر بھی آتا رہتا ہے جیسے سلام اذان کا لغوی معنی ہے اعلان کرنا۔ اصطلاح شریعت میں اذان کا معنی ہے پانچ نمازوں کے اوقات کا اعلان کرنا الفاظ مخصوصہ کے ساتھ۔

لمعہ ثانیہ اذان کی مشروعیت کب ہوئی۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ شب معراج میں نماز کے ساتھ ہی اذان مشروع ہو گئی تھی اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ معراج کے بعد حضرت جبریل آئے اور آپ کو اذان کے کلمات کی تعلیم دی۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے ان روایات کو ذکر کیا اور یہ بھی ارشاد فرمایا کہ یہ روایات صحیح نہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ اذان بالمعنی المعروف مکی زندگی میں مشروع نہیں ہوئی، ہجرت الی المدینہ کے بعد مشروع ہوئی۔ پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ ہجرت کے بعد کس سال اذان مشروع ہوئی ہے۔ علامہ زرقانی، قاضی شوکانی، حافظ عسقلانی، امام نووی، صاحب درمختار وغیرہم اکثر محققین اس بات کے قائل ہیں کہ اذان سہ میں مشروع ہو گئی تھی اسی سال پہلے مسجد نبوی کی تعمیر ہوئی اور اسی سال اذان مشروع ہوئی ملا علی قاری وغیرہ بعض حضرات اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ اذان سہ میں مشروع ہوئی تھی

لمعہ ثالثہ مشروعیت اذان کا سبب احادیث میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ ہجرت کے بعد یہ بات زیر غور آئی کہ جماعت کی نماز کے لئے لوگوں کو کس طرح سے جمع کیا جائے مشورہ ہوا بعض نے یہ رائے پیش کی کہ نماز کے وقت آگ روشن کر دی جائے کہ لوگ دیکھ کر آجائیں اس رائے کی تردید اس وجہ سے کر دی گئی کہ یہ فعل مجوس ہے۔ ایک رائے یہ پیش ہوئی کہ نماز کے وقت سینک بجا دیا جائے۔ سینک کو عربی زبان میں قرن اور بوق کہا جاتا ہے اس کی تردید اس وجہ سے کر دی گئی کہ یہود کا فعل تھا۔ ایک رائے یہ پیش ہوئی کہ ناقوس بجا دیا جائے ناقوس دو لکڑیوں کو کہتے ہیں ایک بڑی ہو دوسری چھوٹی ایک کو دوسری پر مارا جائے جس سے آواز

پیدا ہو۔ اس کی تردید یوں ہوئی کہ یہ فعل نصاریٰ ہے۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کچھ میلان ناقوس کی طرف ہونے لگا اس لئے کہ اور انتظام سامنے نہ تھے۔ اور نصاریٰ یہود اور مجوس کی نسبت کم ضرر رساں ہیں اور بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے مشورہ سے وقتی طور پر طے کیا گیا کہ ایک آدمی نماز کے وقت اعلان کر دیا کرے الصلوة جامعہ۔ لیکن جتنی فیصلہ کچھ نہیں ہوا۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی فکر میں تھے۔ کہ حضرت عبداللہ ابن زید ابن عبد ربہ کو خواب آیا۔ دیکھا کہ دو سبز چادروں والے بزرگ ہیں جن کے ہاتھ میں ناقوس ہیں انہوں نے بزرگ سے کہا کہ کیا آپ ناقوس پیچیں گے۔ انہوں نے کہا کہ تم لے کر کیا کر گے۔ انہوں نے کہا کہ نماز کے وقت کی اطلاع کیا کریں گے۔ انہوں نے کہا اعلام وقت صلوٰۃ کیلئے بہتر طریق بتا دوں پھر باقاعدہ اذان کے کلمات سنائے۔ بیدار ہونے پر عبداللہ ابن زید نے اپنا خواب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش فرمایا آپ نے فرمایا کہ تم بلالؓ کو یہ کلمات التاء کرتے جاؤ وہ کہتے جائیں چنانچہ بلال نے اسی طرح اذان دی اب سے اذان شروع ہوئی۔

لمعۃ رابعہ

ہو سکتا ہے کہ حضرت عبداللہ بیمار ہوں اس لئے اذان ان سے نہ کہلوائی ہو لیکن روایات میں بلالؓ سے اذان کہلانے کی وجہ صریح طور پر مذکور ہے کہ ان کی آواز بلند تھی۔ اور بلندی صوت اذان میں مطلوب ہے۔ بعض روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خواب ہی میں حضرت بلالؓ سے اذان کہلانے کا امر کیا گیا تھا لہٰذا جس طرح سے عبداللہ ابن زید کو خواب آیا ہے اسی طرح سے اور بھی کئی صحابہؓ کو کلمات اذان کے متعلق خواب آیا۔ تقریباً گیارہ صحابہؓ ایسے ذکر کئے جاتے ہیں جن کو خواب آیا ہے لیکن اپنے خواب کو دربار رسالت میں پیش کرنے کی سعادت عبداللہ ابن زید کو حاصل ہوئی جب اذان کی آواز بلند ہوئی تو حضرت عمرؓ بھی چادر گھسیٹتے ہوئے دوڑے آئے کہ میں نے یہ خواب دیکھا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عبداللہ ابن زید تم پر سبقت لے گیا۔

لمعۃ خامسہ

صحابہؓ کو ایسے خواب آنا ان کی بدلت شان کی ریل ہے معلوم ہوا کہ فیض صحبت رسولؐ سے صحابہؓ کی لوح قلب اتنی منور اور صاف ہو چکی ہے کہ منشاء الہی کا انعکاس ان کے آئینہ قلب میں ہو جاتا ہے۔ اذان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت شان کا اعلان بھی ہے کہ شہادت توحید کے ساتھ شہادت رسالت کا اعلان بھی تقرر ہے اس لئے نکت ایسا اس کو تقبی ہوئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت شان کا یہ قرار دوسروں کی زبان سے ادا کرایا جائے۔

لمعۃ ساوئسہ

پیغمبروں کا خواب وحی کی ایک قسم ہے۔ اس میں غلطی کا احتمال نہیں ہوتا۔ اس لئے

پیغمبر کے خواب پر احکام شرع کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔ لیکن غیر نبی خواہ کتنا صالح ہو۔ اس کے خواب میں احتمال خطا ہوتا ہے اس لئے غیر نبی کا خواب احکام شرعیہ کا مدار نہیں بن سکتا۔ یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ اذان جو حکم شرعی ہے۔ بلکہ شعائر اسلام میں سے ہے اس کی مشروعیت عبداللہ بن زید کے خواب سے کیسے ہو گئی۔ جواب یہ ہے کہ عبداللہ بن زید کے خواب سے مشروعیت اذان نہیں ہوئی بلکہ مشروعیت اذان دوحی صریح یا دوحی عکسی سے ہوئی ہے ہو سکتا ہے کہ عبداللہ بن زید کو خواب بھی آیا ہو۔ اور اداھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کلمات اذان کی صریح وحی آگئی ہو ان دونوں میں توافق ہو گیا ہو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عبداللہ بن زید سے کلمات منکران کو پسند فرما کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اجتہاد سے اذان کہلوا دی ہو۔ اور پیغمبر کے اجتہاد کے خلاف جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی تنبیہ نہ آئے تو وہ اجتہاد بھی ایک قطعی دوحی کے حکم میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں دوحی عکسی کے ساتھ مشروعیت اذان ہوئی

لمعہ سابعہ | اذان مقاصد اسلام سے نہیں بلکہ ایک بڑے مقصد کا اعلان ہے۔ باوجودیکہ اذان ایک اسلامی اعلان ہے خود مقصد نہیں پھر بھی اس کے اندر انتہائی جامعیت اور حسن وجاہت ہے۔ اس اعلان میں اسلام کے تمام مقاصد اور مہمات کو بڑی خوبی کے ساتھ جمع کر دیا گیا ہے۔ اسلام کا سب سے بڑا مسئلہ حق تعالیٰ کی عظمت و کبریاء کا بیان کرنا ہے اذان میں پہلے اسی کا اعلان ہے پھر بڑے مسائل توحید و رسالت اور پھر نماز کی طرف دعوت جو اہم العبادات ہے پھر فلاح کی طرف دعوت ہے اور اس کے ضمن میں مسئلہ معاد بھی آگیا کیونکہ فلاح کامل جنت میں ہی مل سکتی ہے اور مسئلہ معاد بھی اسلام کے بنیادی مسائل میں سے ہے جس مذہب کے اعلان میں اتنی جامعیت اور اتنے محاسن ہوں اس کے مقاصد کی خوبیاں کا کیا کہنا!

لمعہ ثامنہ | جہود فقہاء کا مختار یہ ہے کہ پنجگانہ نمازوں کے لئے اذان سنت ہے۔ اکثر مشائخ حنفیہ کا فتویٰ یہی ہے۔ بعض مشائخ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اذان کہنا واجب ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جو قوم ترک اذان کی عادی ہو جائے انہیں قتل کیا جائے۔ اس سے مشائخ نے استدلال کیا کہ اذان واجب ہوگی تبھی تو اس کے ترک پر قتل کا حکم ہے۔ لیکن یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ امام محمد نے جو قتل کرنے کا کہا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ اذان واجب ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ سنت ہونے کے ساتھ ساتھ اذان شعائر اسلام میں سے بھی ہے۔ اور شعائر اسلام کو پورا کرنا اسلامی حکومت کی ذمہ داری ہے۔

لمعة تاسعہ | تعداد کلمات اذان میں اختلاف

کلمات اذان کی تعداد میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔ اس میں دو جگہ اختلاف ہے۔

(۱) تکبیر کے تشنیہ یا ترجیع میں۔ یعنی مشروع میں اللہ اکبر دو مرتبہ کہنا ہے یا چار مرتبہ۔ (۲) ترجیع یا عدم ترجیع میں۔ ترجیع کا مطلب یہ ہے کہ پہلے شہادتین کو دو مرتبہ بہت آواز سے کہا جائے پھر شہادتین کو دو مرتبہ دوبارہ بلند آواز سے کہا جائے۔

پہلے مسئلہ میں امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ مشروع میں اللہ اکبر دو مرتبہ کہا جائے۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور جمہور علماء کے نزدیک مشروع میں تکبیر چار مرتبہ کہنی چاہیے۔ دوسرے مسئلہ میں امام مالک اور شافعی کے نزدیک ترجیع مسنون ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک ترک ترجیع مسنون ہے۔ بعض محدثین تکبیر کے قائل ہوئے ہیں۔

ان مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ امام مالک تشنیہ تکبیر اور ترجیع کے قائل ہیں ان کے نزدیک کلمات اذان کی تعداد ستر ہے۔ امام شافعی ترجیع تکبیر اور ترجیع کے قائل ہیں ان کے نزدیک کلمات اذان انیس ہوں گے۔ حنفیہ اور حنبلیہ ترجیع تکبیر اور ترک ترجیع کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک کلمات اذان پندرہ ہوں گے۔ بعض روایات میں مشروع میں دو مرتبہ اللہ اکبر کہنا مذکور ہے ایسی روایات کی بنا پر امام مالک تشنیہ تکبیر کے قائل ہوئے۔ لیکن اکثر روایات صحیحہ میں چار مرتبہ اللہ اکبر آ رہا ہے اس لئے جمہور ترجیع تکبیر کے قائل ہیں۔

ترک ترجیع پر حنفیہ و حنبلیہ کے دلائل

- ۱۔ باب الاذان میں اصل اذان عبد اللہ بن زید کی ہے جو ان کو خواب میں سنائی گئی اور اس کی تقریر دربار رسالت سے ہو گئی۔ یہ ترجیع سے خالی ہے۔
- ۲۔ حضرت بلالؓ تقریباً دس سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سفر و حضر کے مؤذن رہے ہیں ان کی اذان بھی ہمیشہ ترجیع سے خالی ہوتی تھی۔
- ۳۔ مسجد نبوی کے دوسرے مؤذن عبد اللہ بن ام مکتوم رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے ان کی اذان میں بھی ترجیع نہ ہوتی تھی۔
- ۴۔ مسجد قبا کے مؤذن حضرت سعد کی اذان ترجیع سے خالی تھی۔

۵۔ بعض احادیث میں تصریح ہے۔ کان الاذان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتین مرتین۔ یہ حدیث حضرت ابن عمر سے البوداؤد و نسائی میں مذکور ہے۔ اذان مرتین مرتین تبھی بنتی ہے جبکہ ترجیع نہ ہو۔ ترجیع کی صورت میں اذان کا بڑا حصہ یعنی شہادتین مرتین نہیں رہتا بلکہ اربع مرات بن جاتا ہے معلوم ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کی اذان ترجیع سے خالی ہوتی تھی۔

قائلین ترجیع کی دلیل | حضرت ابو محذورہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مکہ کا مؤذن بنایا گیا تھا وہ ترجیع کے ساتھ اذان دیتے تھے اس سے استدلال کرتے ہوئے مالکیہ اور شافعیہ

ترجیع کو مسنون سمجھتے ہیں۔

جوابات

۱۔ ابو محذورہ کی روایات کا جواب بعض نے یہ دیا ہے کہ جن حدیثوں میں ابو محذورہ کی اذان نقل کی گئی ہے وہ دو قسم کی ہیں۔ بعض میں ترجیع ہے اور بعض میں نہیں۔ ان کی اذان کی روایتیں متعارض ہو گئیں قاعدہ یہ ہے کہ اذا تعارضتا سقطا قوان کی دونوں قسم کی روایتیں اس ضابطے کے مطابق ساقط ہو گئیں اس لئے ان کی بجائے دوسری احادیث سے استدلال کرنا چاہیے اور وہ سب ترجیع سے خالی ہیں اس لئے ترجیع مسنون نہیں لیکن جواب خلاف الضاف ہے۔ اس لئے کہ تعارض سے تساقط وہاں ہوتا ہے جہاں دونوں طرف ایک درجے کی روایتیں ہوں۔ یہاں وہ روایتیں زیادہ قوی ہیں جن میں ابو محذورہ کی اذان میں ترجیع ثابت ہے۔ ابو محذورہ کی اذان کی جن روایتوں میں ترجیع نہیں وہ اس پایہ کی نہیں اس لئے یہ ماننا ہوگا کہ ابو محذورہ کی اذان ترجیع والی تھی۔

۲۔ ابو محذورہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادتین دوبارہ تعلیم کے لئے کہلوائی تھیں یہ مقصد نہ تھا کہ شہادتین کو دوبارہ کہنا مسنون ہے۔ ابو محذورہ یہ سمجھے کہ یہ ترجیع اذان کی ایک سنت ہے۔

۳۔ صاحب فتح الملہم نے جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابو محذورہ کو ترجیع کرنے کی اجازت خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی لیکن یہ ابو محذورہ کی خصوصیت تھی۔ ترجیع کو اذان کی سنت عامہ قرار دینا مقصود نہ تھا۔ خصوصیت کی وجہ یہ تھی کہ ترجیع کی یہ صورت ابو محذورہ کے اسلام کا سبب بنی تھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوصیت سے ان کو ترجیع کی اجازت دے دی تاکہ سلام کا یہ سبب یاد آکر دل کی لذت اور شکر کا سبب بن سکے۔

لے البوداؤد ص ۷۶ ج ۱ انسائی ص ۱۰۲ ج ۱ و فیہ "مثنی مثنی" بدل "مرتین مرتین" لے فتح الملہم ص ۲ ج ۲

حضرت ابو محذورہ کے اسلام لانے کا واقعہ یہ ہوا تھا کہ غزوہ منین کے موقع پر ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ کے مؤذن اذان دے رہے تھے۔ مشرکین کے چند بچے جن میں ابو محذورہ بھی شامل ہیں۔ بطور استہزاء کے اذان کی نقل اتارنے لگ گئے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا اُن کو پکڑ کر لاؤ۔ چنانچہ پکڑ کر لایا گیا اور نبی کریم ﷺ کی خدمت میں انہیں پیش کیا گیا۔ نبی کریم ﷺ نے پوچھا کہ نقل اتارنے کی آواز کس کی آرہی تھی سب نے ابو محذورہ کی طرف اشارہ کیا۔ اس لئے نبی کریم ﷺ نے تو باقی بچوں کو چھوڑ دیا لیکن ابو محذورہ کو نہیں چھوڑا۔ ان سے کہا کہ اب دوبارہ اذان کہو۔ نبی کریم ﷺ کی تلقین پر انہوں نے اذان شروع کی اور اللہ اکبر اللہ اکبر تو بلند آواز سے کہا لیکن شہادتین سے چونکہ اُن کے عقیدہ پر نہ پڑتی تھی اس لئے یہ کلمات اتنی بلند آواز سے نہ کہے۔ نبی کریم ﷺ نے شہادتین دوبارہ کہنے کا حکم فرمایا جب دوبارہ یہ کلمات کہے تو ان کی حقیقت دل میں اتر گئی اور مشرف باسلام ہو گئے۔ نبی کریم ﷺ نے ان کو مکہ کا مؤذن مقرر کر دیا۔ شہادتین کی ترجیح چونکہ ان کے اسلام کا سبب بنی تھی اس لئے ان کی اذان میں ترجیح باقی رکھی گئی۔ بعض حضرات نے یہ فرمایا کہ ترجیح خصوصیت بلد کی وجہ سے ہے۔ ابو محذورہ مکہ میں ترجیح کرتے تھے اور یہ مکہ کی خصوصیت تھی۔ وجہ خصوصیت یہ کہ اس میں شوکت اسلام کا اظہار ہے۔ مکہ وہ شہر ہے جس میں شہادتین کا اظہار حرم سمجھا جاتا تھا آج اللہ نے فتح کرا دیا اور پورا تسلط عطا فرما دیا ہے شہادتین کا تکرار کر کے اسلامی شوکت کا اظہار کیا جا رہا ہے بہر حال خصوصیت مؤذن ہو یا خصوصیت بلد یہ بات ماننی لازمی ہے کہ ترجیح اذان کی سنت عامہ نہیں ہے اگر یہ مُنتبت اذان ہوتی تو نبی کریم ﷺ کے سامنے کوئی اذان اس سے خالی نہ ہوتی۔

عن النبی قال ذکر النار الناقوس فذكر اليهود والنصارى الخ ۳۳

اس روایت پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ یہاں النار کے مقابلہ میں یہود کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ تقابل صحیح نہیں بلکہ نار کے مقابلہ میں مجوس کا ذکر ہونا چاہیے تھا۔ اور دوسری طرف یہود کا ذکر ہے ان کے مقابلہ میں بوق کا ذکر ہونا چاہیے تھا۔ اس لئے کہ آگ روشن کرنے کی صورت میں مجوس کے ساتھ تشبہ لازم آتا تھا کیونکہ ان کا فعل ہے اور بوق کی صورت میں یہود کے ساتھ تشبہ لازم آتا تھا کیونکہ یہ ان کا فعل ہے۔ غرض مکہ مجوس کے فعل کا ذکر ہے ان کا ذکر نہیں اور یہود کا اپنا ذکر تو ہے۔ ان کے فعل کا تذکرہ نہیں۔

اس اشکال کا بعض نے یہ جواب دیا کہ ہو سکتا ہے کہ یہود کی دو جماعتیں ہوں۔ ایک آگ

روشن کرتی ہو دوسری بوق بجاتی ہو آگ والی جماعت کو پیش نظر رکھتے ہوئے النار کے مقابل میں یہود کا ذکر کر دیا۔ مقابلہ صحیح ہو گیا۔ اب زیادہ سے زیادہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہاں مجس کا اختصاراً ذکر نہیں کیا گیا اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث میں انتہائی بلیغ اختصار سے کام لیا گیا ہے وہ اس طرح کہ پوری بات سمجھانے کیلئے پہلے نار، بوق اور ناقوس کا تذکرہ ہونا چاہیئے تھا اور اس کے مقابلہ میں مجس یہود اور نصاریٰ کا ذکر کرنا چاہیئے تھا۔ لیکن جب پہلے کا ذکر کر دیا تو چونکہ مجس نار کے ساتھ مشہور ہیں اس لئے ان کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی فہم مخاطب پر اعتماد کرتے ہوئے۔ ایسے ہی جب دوسری طرف یہود کا ذکر کر دیا تو بوق کے ذکر کی ضرورت نہیں رہی ہے۔ اس لئے کہ سب کو معلوم ہی ہے کہ یہود بوق بجاتے ہیں حاصل یہ کہ ایک جماعت کا نام ذکر کر کے اس کے عمل کو فہم مخاطب پر چھوڑ دیا اور دوسری جماعت کا عمل ذکر کر کے اس کے نام کو فہم مخاطب پر چھوڑ دیا گیا۔ اب ربی یہ بتا کر ناقوس اور نصاریٰ میں تو اس طرح کیا جاسکتا تھا کہ ناقوس یا موف نصاریٰ کا ذکر کر دیتے۔ اس جماعت کا نام دو نونوں کے ذکر کرنے میں کیا نکلتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں بھی اس طرح کرتے تو عبارت یوں ہوتی ”ذکر دار النار و الناقوس“ فذکر و الیہود“ یا اس طرح ہوتی ”ذکر النار و ذکر الیہود و النصاریٰ“ اس صورت میں تقابل کے اندر کوئی متن پیدا نہ ہوتا اس لئے کہ ایک طرف تو دو چیزیں ہو جاتیں اور دوسری طرف ایک ہی رہ جاتی۔ اس لئے ایک جماعت کا نام اور عمل دونوں کا تذکرہ ضروری تھا اس کے لئے نصاریٰ کو اس لئے اختیار کیا کہ وہ اقرب الی المسلمین سمجھے جاتے تھے۔

کلمات اقامت میں اختلاف | امام مالک، امام شافعی، امام احمد کے نزدیک اقامت میں کلمات ایک ایک کہنے چاہیئے اس کو یہ حضرات

ایتار فی الاقامت سے یا افراد اقامت سے تعبیر کرتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک قد قامت الصلوۃ بھی ایک مرتبہ کہنا چاہیئے۔ امام شافعی و احمد کے نزدیک باقی کلمات ایک ایک مرتبہ اور قد قامت الصلوۃ دو مرتبہ کہنا چاہیئے۔ امام مالک کے نزدیک کلمات اقامت دس بنتے ہیں امام شافعی و احمد کے نزدیک گیارہ بنتے ہیں۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اذان کی طرح اقامت میں تمام کلمات دو دو مرتبہ کہنے سنون ہیں جو کلمات اذان کے ہیں وہی اقامت کے ہیں صرف دو مرتبہ قد قامت الصلوۃ کا اضافہ ہے حنفیہ کے نزدیک کلمات اقامت سترہ ہوتے ہیں۔

حنفیہ کے دلائل | ۱۔ باب الاذان کی فصل ثانی کی دوسری روایت بحوالہ احمد ترمذی ابو داؤد

نسائی دارمی ابن ماجہ عن ابی مخذوم ان النبی ﷺ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ عَلَّمَهُ الْاِذَاانَ تِسْعَ عَشْرَةَ کَلِمَةً وَالْاِقَامَةَ سَبْعَ عَشْرَ کَلِمَةً۔ اس میں تصریح ہے کہ حضرت ابو مخذومہ کو آنحضرت ﷺ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اقامت کے ستر کلمے سکھائے تھے اس پر صرف منفیہ کا عمل ہے۔ ابو مخذومہ کو اذان کے انیس کلمے سکھانے کی توجہ گزر چکی ہے۔

۲۔ مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ میں سند صحیح کے ساتھ حضرت عبداللہ بن زید کے خواب کا واقعہ اور فرشتے کا نظر آنا مذکور ہے۔ اس میں یہ تصریح ہے فاذا نثی واثاقہ مثنیٰ۔ یعنی اس فرشتے نے اذان و اقامت کے کلمات کو دو دو مرتبہ کہا ہے معلوم ہوا کہ اذان و اقامت کلمات کے شفع ہونے میں مساوی ہیں۔

۳۔ طحاوی شریف میں سوید بن غفلہ کی روایت ہے کہ سوید کہتے ہیں سمعتُ بلالاً یؤذِّن مثنیٰ و یقیم مثنیٰ۔ سوید بن غفلہ آنحضرت ﷺ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی زیارت کرنے کیلئے مدینہ میں اس وقت پہنچے ہیں جبکہ حضرات صحابہ آنحضرت ﷺ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے دفن سے فارغ ہو چکے تھے اس لئے شرف صحابیت حاصل نہ ہوا۔ ظاہر ہے کہ انہوں نے بلال کی اذان و اقامت آنحضرت ﷺ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے بعد ہی سنی ہوگی۔ اور یہ وہی اذان و اقامت ہوگی جو عہد رسالت کے آخر میں کہی جاتی ہوگی۔

۴۔ عبدالرزاق طحاوی دارقطنی وغیرہم محدثین نے اسود بن یزید کی یہ روایت نقل کی ہے کہ ان بلالاً کان یثنی الاذان و یثنی الاقامة۔ یہ تمام امامیت صراحتاً اس بات پر دال ہیں کہ اذان و اقامت کے کلمات دو دو مرتبہ ہیں شفع ہونے میں مساوی ہیں۔

قائنین انس را کی دلیل | یہ حضرات اپنے استدلال میں وہ حدیثیں پیش کرتے ہیں جس میں اذان میں شفع اور اقامت کے اتار کا امر کیا گیا ہے مثلاً باب الاذان

فصل اوّل کی پہلی روایت میں ہے فامر بلال ان یشفع الاذان وان یؤتیر الاقامة۔ شافعیہ اور حنابلہ قد قامت الصلوة کو دو مرتبہ کہنے کے قائل ہیں۔ یہ استدلال کرتے ہیں اس بات سے کہ بعض روایتوں میں الا الاقامة کا استثنیٰ موجود ہے۔ اقامت سے مراد قد قامت الصلوة ہے ان کے نزدیک حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اقامت میں اتار کیا جائے مگر قد قامت الصلوة میں یعنی اس میں شفع کرو۔

۱۔ ص ۲۰۳ ج ۱ طحاوی ص ۱۰ ج ۱ ۲۔ طحاوی ص ۱۰ ج ۱

۳۔ نصب الراية ص ۲۶۹ ج ۱

جوابات

۱۔ جن روایتوں میں یہ آتا ہے کہ اذان میں شفع ہو اور اقامت میں ایتار ان میں شفع اور ایتار کلمات کا مراد نہیں بلکہ شفع اور ایتار فی النفس والصوت مراد ہے یعنی اذان کہتے وقت شفع فی النفس کہ یعنی اذان میں ایک قسم کے دو دو کلموں کو دو دو سانسوں میں ادا کر دینا مثلاً اشہدان لا الہ الا اللہ کو ایک مستقل سانس میں پھر آواز کاٹ دی جائے دوسرے اشہدان لا الہ الا اللہ کو دوسرے نفس اور صوت میں ادا کیا جائے بخلاف اقامت کے کہ اس میں افراد فی النفس والصوت ہونا چاہیئے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک قسم کے دو دو کلموں کو ایک سانس میں ادا کیا جائے۔ چاروں اللہ اکبر کو ایک سانس میں توحید کی دونوں شہادتوں کو ایک سانس میں۔ علیٰ هذا القیاس۔ اس توجیہ سے تمام احادیث میں تطبیق ہو جاتی ہے پہلے وہ حدیثیں پہنچ چکی ہیں جن میں اذان و اقامت دونوں کے اہم و ثقیلہ کا ذکر تھا اور یہ حدیثیں بتاتی ہیں کہ اذان میں شفع ہوتا تھا اقامت میں ایتار حنفیہ کے مذہب پر تطبیق ہو گئی۔ پہلی قسم کی حدیثوں سے مراد یہ ہے کہ شفع کلمات میں اذان و اقامت مساوی ہیں۔ یہ حدیثیں بتاتی ہیں کہ نفس اور صوت میں یعنی طرز ادا میں فرق ہے۔ اذان میں شفع فی الصوت اور اقامت میں ایتار فی الصوت۔ اذان کے شفع فی النفس کو دوسری حدیثوں میں ترسل کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ اور اقامت کے ایتار فی النفس کو صدر سے۔

۲۔ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں فقہ حنفی کو ترجیح دیتے ہوئے محدثانہ انداز میں نہایت عمدہ تقریر فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بڑے مؤذن حضرت بلالؓ ہیں اور ان کی اذان و اقامت کے بارے میں روایات حدیث آئین قسم کی ہیں ۱۔ وہ روایتیں جن میں بلالؓ کو امر کیا گیا کہ اذان میں شفع اور اقامت میں ایتار کرے ۲۔ وہ حدیثیں جن میں بلال کا عمل بتلایا گیا ہے کہ اذان میں شفع اور اقامت میں ایتار کرتے تھے۔ ۳۔ وہ حدیثیں جن میں بلال کا یہ عمل بتلایا گیا ہے کہ وہ اذان و اقامت دونوں میں شفع کرتے تھے یعنی دونوں میں کلمات دو دو مرتبہ کہتے تھے جیسے سوید بن غفلہ کی روایت گزر چکی ہے قال سمعت بلالاً یؤذن مثنیٰ ویقیم مثنیٰ بظاہر احادیث میں تعارض ہے۔ ایسے موقع پر اصول یہ ہے کہ انما یؤخذ من فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاخرضا الاخر اب قابل غور یہ ہے کہ مختلف عملوں سے آخری کو نسا ہے۔ سوید بن غفلہ کی روایت بتاتی ہے کہ آخری عمل اذان و اقامت کے کلمات ایک جیسے ہونے کا ہے اس لئے کہ سوید بن غفلہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں دیکھا اور کہتے ہیں کہ میں نے بلالؓ کی اذان و اقامت مثنیٰ مثنیٰ سنی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان کا یہ منہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہی ہو سکتا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے

بعد بلالؓ وہی عمل اختیار کر سکتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری امر ہوگا۔ معلوم ہوا کہ آخری معمول عہد رسالت کا یہ ہے کہ اذان و اقامت دونوں مثنی مثنی ہوں قاعدہ کی رو سے اسی کو اپنا مذہب بنانا چاہیئے۔

۲۔ ہو سکتا ہے کہ بلالؓ کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ابادت سے اقامت کے کلمات ایک ایک مرتبہ بھی کہتے ہوں بیان جواز کے لئے اس لئے کہ ہمارے نزدیک ایثار جائز ہے لیکن ادلی شفع ہے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں ”ابنا کاحرف القرآن کما کاف شاف“

حضرت انسؓ کی اس حدیث کی بعض روایتوں کے آخر میں یہ زیادتی بھی **الا الاقامت کا مطلب** ہے الا الاقامت کا مطلب شافعیہ وغیرہ کے ہاں تو یہ ہے کہ

اقامت میں قدامت الصلوٰۃ کے علاوہ باقی کلمات میں ایثار کرنا چاہیئے۔ قدامت الصلوٰۃ دوسرے مرتبہ کہنا چاہیئے۔ ان کے نزدیک اقامت سے مراد قدامت الصلوٰۃ ہے اور الا الاقامت کا استثناء ہے۔ ان یوتر الاقامۃ سے۔ حنفیہ کے نزدیک الا الاقامت کا استثناء ”ان یوتر الاقامۃ“ سے نہیں ہے بلکہ یہ استثناء مفہوم حدیث سے ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اس حدیث میں شفع اور ایثار نفس و صوت کے اعتبار سے ہے اس تفسیر کے مطابق امر بلال آن یشفع الاذان دآن یوتر الاقامت کا حاصل یہ نکلا کہ کلمات اذان اور کلمات اقامت کے درمیان فرق صرف طرز ادا کے اعتبار سے ہے۔ تعداد کلمات کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں الا الاقامۃ اس ماحل سے استثناء ہے یعنی اذان و اقامت میں تعداد کلمات کے اعتبار سے فرق نہیں مگر قدامت الصلوٰۃ کا فرق ہے کہ یہ اقامت میں تو ہے اذان میں نہیں ہے۔

عن بلالؓ لا تشوب فی شئیء من الصلوات الا فی صلوٰۃ الفجر
تشویب کا معنی اور حکم۔ تشویب کا لغوی معنی ہے الاعلام بعد الاعلام۔ اضطلاحاً یہ لفظ تین معنوں میں استعمال ہوتا رہتا ہے۔

”حی علی الفلاح کے بعد“ الصلوٰۃ خیر من النوم“ کہنا۔ اس کو تشویب اس لئے کہہ دیتے ہیں کہ پہلا اعلان توحی علی الفلاح سے ہو گیا اب دوسرا اعلان الصلوٰۃ خیر من النوم سے ہو ازیروبحث حدیث میں تشویب کا یہی معنی مراد ہے۔ اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ فجر کی اذان میں حی علی الفلاح کے بعد الصلوٰۃ خیر من النوم کہنا مسنون ہے۔ بعض نے حنفیہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے کہا ہے۔ کہ ان کے نزدیک یہ سنت نہیں۔ لیکن یہ نسبت صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ امام طحاوی نے اس کی سنیت کا قول حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ سے نقل کیا ہے۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ الطحاوی اعلم بمذہب ابی حنیفہ“

کبھی اقامت کو بھی تشویب کہہ دیتے ہیں اس لئے کہ پہلا اعلام تو اذان سے ہو گیا تھا۔ اقامت دوسرا

اعلام ہے۔ تثنویب بایں معنی پانچوں نمازوں میں سنون ہے۔
 ۳۔ تثنویب کا ایک معنی ہے اذان اور اقامت کے درمیان لوگوں کو نماز کے لئے متوجہ کرنا۔ اذان سے ایک اعلان ہو گیا تھا۔ اب دوسرا اعلان ہو رہا ہے۔ تثنویب بایں معنی کا حکم کیا ہے اس میں شدید اختلاف ہے۔ بعض نے اس کو بھرت قرار دیا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس کا رواج نہیں تھا۔ فقہ حنفی میں منسار یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر بغیر الفاظ کی تعیین کے کیف ما اتفق لوگوں کو نماز کے لئے جگہ دیا جائے یا متنبہ کر دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ لوگوں میں سستی عام ہو چکی ہے۔ یہ جگہ نہ اور تنبیہ کرنا غفلت کا علاج اور اعانت علی الطاعت ہے۔

قاضی یا مفتی وغیرہ کو نماز کی خصوصی اطلاع کرنا کیسا ہے؟ امام ابو یوسف فرمایا کرتے تھے کہ جائز ہے قاضی اور مفتی کے حکم میں معلم بھی داخل ہے جو خدمت عامہ میں مشغول ہے امام محمد اس تخصیص پر ناراض ہوتے تھے کہ نماز میں تو سب برابر ہیں اس میں قاضی یا مفتی کی کیا تخصیص ہے لیکن امام ابو یوسف کی بات وزنی ہے۔ عامۃ الناس میں اور ان میں فرق ہے یہ خدمت عامہ میں مصروف ہیں ہو سکتا ہے کہ قصار افتار یا تعلیم کے کام میں مہمک ہوئے کی وجہ سے نماز کی طرف دھیان نہ جائے۔ روایات سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مؤذن آپ کو نماز کا وقت ہو جانے کی خصوصی اطلاع کر دیا کرتا تھا۔ ایسے ہی خلفاء راشدین کے مؤذن بھی ان کو خصوصی اطلاع کرتے تھے اس تخصیص پر نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار فرمایا نہ خلفاء راشدین نے معلوم ہوا یہ امر جائز ہے۔

عن زیاد بن الحارث الصدائی قال أمرني ان اذن في صلوة الفجر فأذنت فأراد بلال ان يقيم الخ ۳۴

غیر مؤذن اقامت کہہ سکتا ہے یا نہیں؟ امام احمد اور شافعی کا مذہب یہ ہے کہ غیر مؤذن کا اقامت کہنا مکروہ ہے ان کی دلیل یہ حدیث کہ زیاد بن حارث صدائی نے اذان کہی تھی بلالؓ نے اقامت کہنے کا ارادہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا۔ ارشاد فرمایا من اذن فليقيم۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ غیر مؤذن کا اقامت کہنا مکروہ نہیں مؤذن اور غیر مؤذن کی اقامت مساوی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن زید کو فرمایا کہ تم اذان کا بلالؓ کو القار

کرد اور بلالؓ اذان کہتا جائے۔ اور جب اقامت کی باری آئی تو آپؐ نے عبداللہ بن زید سے فرمایا اِقِمَّ اَنَّتَ اور غیر مؤذن سے اقامت کہلائی۔ معلوم ہوا کراہت نہیں۔ حنفیہ نے دونوں قسم کی حدیثوں کو جمع کیا ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر دوسرے کے اقامت کہنے سے مؤذن کی دل شکنی کا خطرہ ہو تو دوسرے کا اقامت کہنا مکروہ ہے۔ صدائی کی حدیث میں بلال کو اسی لئے اقامت نہ کہنے دی گئی کہ صدائی پر ناگواری کے آثار نظر آئے ہوں گے۔ اور اگر دوسرے کے اقامت کہنے سے مؤذن کو ناگواری نہ ہو تو کراہت نہیں۔ جیسا کہ حدیث عبداللہ بن زید میں پیچند مذہب حنفیہ پر سب حدیثوں میں تطبیق ہو گئی۔

الفصل الثالث

عن ابن عمر قال كان المسلمون حين قدموا المدينة الخ
اس روایت میں ہے کہ جب نماز کے لئے لوگوں کو جمع کرنے کے طریقہ کار کے بارہ میں مشورہ ہوا تو حضرت عمرؓ نے یہ مشورہ دیا کہ اولاً تبعثون رجلاً بنا دى بالصَّلوة۔ اس سے مراد اذان معروف نہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ ”الصَّلوة جامعة“ وغیرہ کہہ کر ندا کر دی جائے۔

عن مالك بلغه ان المؤذن جاء عصر ليؤذنه للصلاة الصبح الخ ۶۴
اس روایت میں یہ ہے کہ مؤذن فجر کی اذان کے بعد حضرت عمرؓ کو نماز کے وقت کی اطلاع کرنے کے لئے آئے تو حضرت عمرؓ سوئے ہوئے تھے مؤذن نے کہا ”الصَّلوة خير من النوم“ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہ کلمہ صبح کی اذان میں شامل کرو۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلمہ صبح کی اذان میں حضرت عمرؓ کے زمانے میں شامل ہوا ہے۔ حالانکہ دوسری روایات سے یہ بات ثابت ہے کہ صبح کی اذان میں یہ کلمہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی سے چلا آ رہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان يجعلها في نداء الصبح کا مطلب یہ ہے کہ یہ کلمہ صبح کی اذان میں ہی چہنہ دو جگانے کے لئے یہ کلمہ استعمال نہ کیا کرو۔

باب فضل الاذان واجابت المؤذن

اذان کا جواب دینے کے متعلق دو مسئلے اہم ہیں۔
۱۔ حکم اجابت اذان۔ | اجابت اذان کی دو قسمیں ایک اجابت فعلی۔ یعنی اذان سن کر نماز

لے سنن ابی داؤد ص ۶۷، ج ۱

کی تیاری کرنا اور جماعت میں شرکت کرنا اگر عذر نہ ہو تو یہ سب کے نزدیک واجب ہے۔ دوسری اجابت قولی یعنی اپنی زبان سے کلمات اذان کا جواب دینا اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ اصحاب ظواہر اور ابن حبیب کا مذہب یہ ہے کہ اذان کی اجابت قولیہ بھی واجب ہے جمہور علماء استحباب کے قائل ہیں۔ مشائخ حنفیہ کے بھی وجوب و استحباب دونوں قول ہیں قول مختار استحباب ہے۔

۲۔ اجابت کے الفاظ | باقی کلمات اذان میں سب کا اتفاق ہے کہ جو کلمہ مؤذن کہتا ہے

وہی مجیب کہتا جائے۔ حیعلتین کے جواب میں اختلاف ملے ہے بعض مالکیہ اور بعض حنابلہ وغیرہم اس کے قائل ہوئے کہ حیعلتین کا جواب حیعلتین کے ساتھ ہوا ان کی دلیل حدیث کا یہ جملہ ہے اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول۔ یہ عام ہے اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ جو کلمہ مؤذن کہتا ہے وہی مجیب بھی کہے۔ اس کے عموم میں حیعلتین بھی داخل ہے لیکن ائمہ اربعہ کے ہاں مشہور اور راجح یہ ہے کہ حیعلتین کا جواب حوقلہ (لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ) سے دیا جائے اس کی دلیل حدیث عمر اور بہت سی احادیث ہیں جن میں کیفیت اجابت کی تفصیل مذکور ہے۔ نیز ان کی حمایت میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ حیعلہ کا جواب حیعلہ سے دینا اس سے استہزاء کی صورت بن جاتی ہے اس لئے اس کا جواب حوقلہ سے ہونا چاہیے۔ یعنی حی علی الصلوٰۃ کا اس میں کرنا زکے لئے تیار ہو گیا ہے لیکن اپنے عجز کا اعتراف کر کے اللہ سے امداد طلب کر رہا ہے۔ اس میں امتثال حکم کے لئے آمادگی اور اظہارِ عبدیت ہے۔ مثل ما یقول کا ان حضرات کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ما یقول عام مخصوص البعض ہے۔ دوسری روایتوں سے حیعلتین کی تخصیص کر لی جائے گی یا یوں کہا جائے کہ مثل ما یقول مجمل اور مبہم ہے اور یہ روایتیں مفصل ہیں مبہم کو مفصل کی طرف لوٹنا نا چاہیے بعض سلف اس کے قائل ہوئے کہ حیعلتین کے جواب میں حیعلہ اور حوقلہ کو جمع کر لیا جائے رہا صورت استہزاء کا شبہ اس کا جواب ان کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ انکار و استہزاء کی صورت تب بنتی ہے جبکہ جواب دینے والا مؤذن کو خطاب کر کے یہ الفاظ کہے لیکن اس کو حی علی الصلوٰۃ مؤذن کو خطاب کر کے نہ کہنا چاہیے بلکہ اپنے نفس کو خطاب کر کے کہے۔ اس خطاب کا حاصل یہ ہوگا کہ اے نفس اللہ کا حکم آپ کا ہے میں تجھے کہتا ہوں کہ نماز کے لئے بالکل آمادہ ہو جا۔

۱۔ حاشیہ الکوکب الدرہ ص ۱۱۲ ج ۱

۲۔ از حاشیہ الکوکب الدرہ ص ۱۱۲ ج ۱ و از جزم المسالك ص ۴۲ ج ۱

عن معاوية..... المؤذنون اطول الناس اعناقاً يوم القيمة ۶۴
قیامت کے دن مؤذنوں کی گردنیں لمبی ہونے کے کئی مطلب ہو سکتے ہیں مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں ان کا بڑا اکرام ہو گا یا یہ کہ گردنوں کا لمبا ہونا کنایہ ہے عدم خجالت سے یا گردنوں کے لمبا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ اعمال کے لحاظ سے بہت بلند ہوں گے۔

عن ابی ہریرۃ..... اذا نودی للصلاة ادبر الشيطان له منراط
اس حدیث میں یہ ہے کہ اذان کے وقت شیطان بھاگ جاتا ہے۔ جبکہ نمازیں واپس آ جاتا ہے اور وسوسے ڈالتا ہے۔ یہ اذان کی فضیلت جزئیہ ہے نماز پر۔

عن عبد اللہ بن مغفل..... بین کل اذانین صلوۃ شرعاً فی الثالث
لین شاء ۶۵ اس میں اذانیں سے مراد اذان و اقامت ہیں تغلیباً دونوں کو اذانیں سے تعبیر فرمایا۔ مطلب یہ ہے کہ ہر اذان و اقامت کے درمیان نماز پڑھنی چاہیئے۔ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مغرب کے علاوہ باقی چار نمازوں کی اذان اور اقامت کے درمیان کوئی نماز سنت یا مستحب پڑھنی چاہیئے۔ مغرب کے بارے میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض سلف کے نزدیک مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان نفل پڑھنا مستحب ہے

امام احمد کی دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ مستحب ہے۔ دوسری یہ کہ مباح ہے مستحب نہیں۔ اباحت والی روایت زیادہ مشہور ہے۔ امام شافعی کے بھی اسیں دو قول ہیں ایک یہ کہ مستحب ہے۔ دوسرا یہ کہ صرف جائز ہے مستحب نہیں۔ امام شافعی کا بھی مشہور قول عدم استحباب کا ہے۔ امام مالک اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ سے منقول ہے کہ وہ ان نفلوں کے قائل نہیں پھر قائل نہ ہونے سے کیا مراد ہے اس میں اختلاف ہوا ہے بعض نے کہا کہ مکروہ ہے۔ صاحب در مختار نے کہا بہت دالاقول ہی اختیار کیلئے۔ بعض نے کہا کہ مباح ہے تحقق ابن ہمام نے اباحت دالاقول اختیار کیا ہے اس تقریب سے اتنی بات تو واضح ہو گئی کہ ان نفلوں کا استحباب ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں۔

۱۔ عذہ الروایۃ ذکرہ الترمذی فی جامعہ ص ۴۵ ج ۱

۲۔ کذا فی معارف السنن ۱۴۰ ج ۲

۳۔ ان ما حکاہ الامام الترمذی وغیرہ من الذب فی مذہب احمد لوصح یکون روایۃ لہ غیر مرجح فی الفرع (حاشیہ الکوکب ص ۱۰۳ ج ۱)

۴۔ معارف السنن ص ۱۴۰ ج ۲ ۵۔ حاشیہ الکوکب ص ۱۰۳ ج ۱۔

جو حضرات مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان نفلوں کے استحباب کے قائل ہوتے ہیں وہ عبد اللہ بن مغفلؓ کی زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ محدث اباحت پر معمول ہے اباحت پر معمول کرنے کا قرینہ یہ ہے کہ اس روایت کے آخر میں خود نبی کریم ﷺ علیہ وسلم نے فرمادیا ”لم یسأء“ صحیح بخاری کی ایک روایت میں لمن شام کہنے کی وجہ یہ بیان کی گئی۔ کراہیۃ ان یتخذھا الناس سنة۔

دلائل عدم استحباب | عبد اللہ بن مغفل کی اس روایت سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اس وقت نفل پڑھنا صرف جائز ہے سنت یا مستحب نہیں۔

۱۔ اس کے علاوہ اور بھی دلائل ہیں جن سے جہور نے عدم استحباب پر استدلال کیا ہے۔
 خلفاء راشدین اور اکابر صحابہؓ اس وقت نفل نہیں پڑھا کرتے تھے جیسا کہ حافظؒ نے ذکر کیا ہے۔ اگر یہ نفل مستحب ہوتے تو اکابر صحابہؓ اور خلفاء راشدین کا ضرور معمول ہوتا۔

۲۔ سنن ابی داؤد میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے زمانے میں مغرب سے پہلے دو رکعتیں پڑھی ہیں۔ شاگرد نے سوال کیا کہ نبی کریم ﷺ نے تمہیں پڑھتے ہوئے دیکھا تھا تو حضرت انسؓ نے فرمایا نعم راانا فلم یأمرنا ولم یمنعنا۔ یعنی دیکھا تھا لیکن ہمیں نہ اس کا حکم دیا اور نہ ہی اس سے روکا۔ اس سے بھی صاف معلوم ہو رہا ہے کہ یہ دو رکعتیں صرف جائز ہیں مستحب نہیں۔

۳۔ ابو داؤد میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ما رأیت احدا علی عهد رسول اللہ ﷺ اللہ علیہ وسلم یصلیٰ جماعاً یعنی میں نے نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں کسی کو بھی اس وقت یہ دو رکعتیں پڑھتے نہیں دیکھا۔ معلوم ہوا عہد رسالت میں اس وقت نفل پڑھنے کا معمول نہیں تھا۔ ان دلائل سے اتنی بات تو واضح ہو گئی کہ مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان نفل پڑھنا جائز ہی ہے۔ مستحب نہیں ہے۔ جن حضرات حنفیہ نے اسے مکروہ قرار دیا ہے ان کی مراد بھی غالباً یہ ہوگی کہ فی نفسہ تو مباح ہے لیکن عارض کی وجہ سے مکروہ تنزیہی اور خلاف اولیٰ ہے یہ کراہت

۱۔ صحیح بخاری ص ۱۵۷ ج ۱ و سنن ابی داؤد ص ۱۸۲ ج ۱

۲۔ فتح الباری ص ۱۰۸ ج ۲

۳۔ سنن ابی داؤد ص ۱۸۲ ج ۱ ۲۔ ایضاً۔

لغیرہ ہے۔ وجہ اس کراہت کی یہ ہے کہ اگر اس وقت لوگ نفل پڑھنا شروع کر دیں تو دو خرابیوں میں سے ایک خرابی ضرور لازم آئے گی۔ اگر تو ان نفل پڑھنے والوں کا انتظار کر کے جماعت کھڑی کی جائے تو مغرب میں تاخیر لازم آئے گی۔ اور مغرب میں تاخیر مکروہ کا ہونا احادیث صحیحہ کشیرہ سے ثابت ہے اور ان کے فاسخ ہونے کا انتظار نہ کیا جائے تو بہت سوں کی تکبیر تحریر یہ رہ جائے گی اور صف بندی میں بدنظمی اور بے ضبطگی ہوگی۔ ان عوارض کی بناء پر ان میں کراہت لغیرہ پیدا ہو جاتی ہے۔

الفصل الثانی

عن ابی ہریرۃ الإمام مضافاً والمؤذن مؤتمنٌ الخ ۲۵
 الإمام مضافاً۔ یعنی امام مقتدیوں کی نماز کا کفیل ہوتا ہے۔ حدیث کے اس جملہ سے بہت سے اختلافی مسائل میں حنفیہ کی تائید ہوتی ہے مثلاً یہ کہ حنفیہ کے نزدیک امام کی نماز فاسد ہو جائے تو مقتدی کی بھی فاسد ہو جائے گی۔ حضرات شافعیہ اس حدیث کا معنی کرتے ہیں۔ الإمام راجع۔ ان کے ہاں مضاف یعنی راعی اور نگران ہے۔ لیکن یہ معنی لغت عرب کے خلاف ہے۔ عربی زبان میں مضاف کا متبادر مفہوم کفیل ہی ہے۔

عن عثمان بن ابی العاص قال قلت یارسول اللہ اجعلنی امام قومی۔ الخ ۲۵
 واتخذ مؤذناً لایأخذ علی اذانه اجبر۔ اذان اور امامت وغیرہ پر اجبرت لینا جائز ہے یا نہیں؟ امام مالک اور بعض شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اذان کی اجرت لینا جائز ہے حائل کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اذان پر اجرت لینا جائز نہیں۔ حنفیہ کا اصل مذہب عدم جواز کا ہے امامت تعلیم قرآن اذان پر اجرت لینا متعین حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں۔ متاخرین حنفیہ نے تحفظ شعائر اسلامیہ کے پیش نظر اسے جائز قرار دیا ہے۔ اذان جماعت قرآن کی تعلیم شعائر اسلام میں سے ہیں اور مفت کی پابندی کرنے والے بہت کم ملتے ہیں اگر ان امور پر تنخواہ لینے کی اجازت نہ دی جائے تو ان امور اور شعائر میں تعطل لازم آئے گا۔ اس ضرورت سے جائز رکھنا متعین اس حدیث اتخذ مؤذناً لایأخذ علی اذانه اجراً کو عدم جواز کی دلیل بناتے ہیں۔ متاخرین کے نزدیک اس جملے کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر بغیر تنخواہ کے مؤذن ملے تو بہتر ہے۔ بغیر تنخواہ کے اذان کہنے کی فضیلت بیان کرنا مقصود ہے۔ اجرت لینے کا ناجائز ہونا بتانا مقصود نہیں یہ بات یاد رہے کہ متاخرین نے صرف ان طامعات پر اجرت لینے کی اجازت دی جن کے بغیر دین محفوظ نہیں رہ سکتا اور شعائر

اسلامیہ میں تعطل لازم آتا ہے۔ جیسے اذان، نماز اور تعلیم قرآن، جن طاعات میں اس درجے کی اُجرت لینے کی ضرورت نہ ہو ان میں متقدمین متاخرین سب اُجرت لینا ناجائز سمجھتے ہیں مثلاً تراویح میں قرآن سُنانے کی اُجرت لینا جائز نہیں۔ اگر صفت کا حافظ نہ مل سکے تو سورتوں سے تراویح ہو سکتی ہے۔ اُجرت لے کر ایصالِ ثواب کے لئے بھی قرآن پڑھنا جائز نہیں کسی کو ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جبکہ ثواب والی طاعت کی قرآن پڑھنا عبادت و طاعت ہے اس کا ثواب ملے گا تو ایصال ہو گا اور پیسے دے کر پڑھنے میں ثواب نہیں ملتا۔

باب فیہ فصلان

عن ابن عمر..... ان بلالاً ینادی بلیل فکلوا واشربوا الخ ۳۶ .

الاذان قبل طلوع الفجر | اذان فجر کے علاوہ بقیہ چار اذانوں میں تقریباً اتفاق ہے کہ وقت صلوٰۃ آنے سے پہلے اذان جائز نہیں۔ اذان فجر قبل طلوع الفجر جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک امام شافعی امام احمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک صبح صادق سے پہلے اذان فجر کہہ دینا اور اس پر اکتفا کرنا جائز ہے۔ پھر ان حضرات میں اختلاف ہوا کہ صبح صادق سے کتنی دیر پہلے کہنا جائز ہے بعض کی رائے یہ ہے کہ رات کے نصف اخیر میں کہی جاسکتی ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ رات کے آخری سوس میں کہی جاسکتی ہے۔ بعض کا قول یہ بھی ہے کہ عشاء کے بعد سے ہی کہنی جائز ہے لیکن یہ قول شاذ ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد اہل بیت سے سلف کا مذہب یہ ہے کہ اذان فجر فجر سے پہلے جائز نہیں ہے اگر کسی نے کہہ دی تو اس سے اذان فجر کی سنت ادا نہ ہوگی۔ وقت آنے کے بعد اعادہ کرنا ہوگا۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مشروریت اذان کا مقصد ہی اعلام وقت اذان ہے۔ اذان کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ نماز کا وقت ہو گیا نماز پڑھو۔ جب وقت سے پہلے اذان کہی گئی تو تبلیس لازم آئے گی ہو سکتا ہے کہ لوگ غلطی فہمی سے ابھی نماز پڑھ لیں جو حضرات صبح صادق سے پہلے اذان کہنے کو جائز سمجھتے ہیں وہ ان حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت بلالؓ آنحضرت ﷺ کے سامنے صبح صادق سے پہلے اذان کہہ دیتے تھے معلوم ہوا کہ جائز ہے۔ جواب یہ ہے کہ ان حضرات کے لئے ان حدیثوں سے تمسک کی گنجائش نہیں اولاً تو اس لئے کہ یہ ثابت نہیں کہ حضرت بلالؓ صبح صادق سے پہلے جو اذان کہتے تھے وہ فجر کی اذان ہوتی تھی حدیثوں میں اذان بلالؓ کی وجہ صریح طور پر بتائی گئی ہے۔ لیس جمع قانسکھ دیو قنط

ناتمک۔ یعنی صبح صادق سے پہلے اذان اس لئے کہتے تھے۔ تاکہ جو لوگ نفلوں میں کھڑے ہوتے تھے وہ گھر جاتیں اور کھانا کھالیں اور تاکہ ناٹم بیدار ہو کر سحری کھالے۔ جب کہ اس اذان کی یہ حکمت صریح طور مذکور ہے تو پھر اس کو اذان فجر کیسے کہا جاسکتا ہے۔ اذان فجر تو ردہ ہے۔ جو اصحبت کہنے پر ابن ام مکتوم کہتے تھے۔ اگر پہلی اذان کو اذان فجر سمجھا جائے تو پھر ایک وقت کے لئے دو اذانیں ہوں گی۔ اور یہ مشرور نہیں۔ اور اگر علی سبیل التفرع مان لیا جائے کہ اذان بلال بھی فجر کے لئے ہوتی تھی تو بھی ان کا استدلال اس سے صحیح نہیں۔ کیونکہ نزاع اس بات میں ہے کہ آیا فجر کی اذان وقت سے قبل کہہ کر اس پر اکتفا جائز ہے یا نہیں یہ حضرات کہتے ہیں کہ اکتفا جائز ہے وقت آنے کے بعد کہنے کی ضرورت نہیں حنفیہ کے نزدیک اکتفا جائز نہیں وقت آنے پر پھر کہی جائے گی۔ ان حدیثوں میں تصریح ہے کہ اذان بلال پر اکتفا نہ کیا جاتا تھا وقت آنے پر پھر اذان کہی جاتی تھی اس سے حنفیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔ دلیل خصوص ایسی حدیث بن سکتی ہے کہ جس میں یہ ہو کہ فجر کی اذان وقت سے پہلے کہی گئی ہو اور وقت آنے کے بعد پھر کہی گئی ہو اس لئے یہ حدیثیں حنفیہ کے خلاف پیش کرنا افسوس ناک اقدام ہے۔ البتہ یہ سوال باقی بجا رہا ہے کہ کیا حنفیہ کے نزدیک سحری کے لئے اذان دی جاسکتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سحری کا وقت بتانے کے لئے اذان دینا جائز ہے۔ اگر کتب حنفیہ میں اس کا انکار ہو تو وہ سنیت کا انکار ہو گا جواز کا نہیں۔

عن ابی ہریرۃ قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قفل من غز و غنہ فی النبیۃ
اس حدیث کو حدیث لیلۃ التعریس کہتے ہیں۔ تعریس کا معنی ہے رات کے آخری حصہ میں آرام کرنے کے لئے پڑاؤ ڈالنا۔ اس واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کی نماز فجر قضا ہو گئی ہے بلکہ نگوینی طور پر قضا کر آئی گئی ہے تاکہ امت کو قضا کرنے کا طریقہ عملی طور پر معلوم ہو جائے اس حدیث پر یہ اشکال مشہور ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا دل نہیں سوتا تھا صرف آنکھیں سوتی تھیں پھر صبح صادق کا ادراک کیوں نہ ہوا۔ اس کا جواب باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ میں دیا جا چکا ہے۔
فلیصلھا اذا ذکرھا۔ اگر کسی شخص کی بھول کی وجہ سے یا سو جانے کی وجہ سے نماز کا وقت نکل جائے تو جب یاد آئے یا جاگ آئے پڑھ لینی چاہیے۔ حنفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ وقت طلوع یا غروب یا نصف النہار کا نہ ہو۔ ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ان اوقات مکروہہ میں یاد آجائے یا جاگ آجائے تو اسی وقت نماز پڑھ لینی چاہیے۔ ائمہ ثلاثہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں فلیصلھا اذا ذکرھا اس میں اذا عموم زمان کے لئے ہے۔ حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اذا کا عموم زمان

کے لئے ہونا ضروری نہیں۔ اگر اس کا عموم تسلیم کر لیا جائے تو جواب یہ ہے کہ احادیث نبوی کی وجہ سے اس میں تخصیص ہو جائے گی۔ خود نبی کریم ﷺ نے لیلۃ التعلیٰس والے واقعہ میں جاگ آنے کے بعد کچھ دیر انتظار کیا یہاں تک کہ سورج اچھی طرح پڑھ آیا پھر آپ نے نماز ادا فرمائی لہٰذا اس سے بھی معلوم ہوا کہ اذا اپنے عموم پر نہیں ہے بلکہ مخصوص ہے۔

باب المساجد ومواضع الصلوة

عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ دخل الكعبة هوى أسامة الخمر
اتنی بات پر تو روایات متفق ہیں کہ نبی کریم ﷺ فتح مکہ یا حجة الوداع کے موقع پر
بیت اللہ شریف میں داخل ہوئے ہیں اور آپ کے ساتھ اسامہ بن زید، عثمان بن طلحہ اور بلال بن رباح
بھی تھے۔ لیکن اس بات میں روایات مختلف ہیں کہ آپ نے اندر جا کر نماز بھی پڑھی ہے یا نہیں؟ حضرت
ابن عباسؓ حضرت اسامہؓ سے یہ نقل کرنے ہیں کہ آپ نے اندر جا کر صرف دعا وغیرہ ہی کی ہے نماز
نہیں پڑھی۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ بلال بن رباحؓ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے اندر جا کر نماز پڑھی
ہے۔ اسامہ اور بلال کی روایتوں میں تعارض ہو گیا۔ اب یہاں دو چیزیں قابلِ وضاحت ہیں۔ ایک یہ
کہ دونوں روایتوں میں رفع تعارض کی کیا صورت ہے۔ دوسرا یہ کہ بیت اللہ کے اندر نماز پڑھنے کا
کیا حکم ہے؟

حضرت اسامہ اور حضرت بلالؓ کی روایتوں میں تطبیق کا راستہ بھی اختیار کیا جاسکتا ہے
اور ترجیح کا بھی۔ ترجیح روایت بلالؓ کو ہونی چاہیے کیونکہ یہ مثبت ہے اور روایت اسامہ نافی
ہے۔ جب مثبت اور نافی میں تعارض ہو تو ترجیح مثبت کو ہوتی ہے
تطبیق کی کئی تقریریں کی گئی ہیں۔

- ۱۔ ہو سکتا ہے کہ بیت اللہ جانے کا واقعہ دو مرتبہ ہوا ہو ایک مرتبہ نماز پڑھی ہو دوسری مرتبہ نہ پڑھی ہو
- ۲۔ ہو سکتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اندر جا کر پہلے دعا شروع کی ہو۔ حضرت اسامہؓ وغیرہ نے بھی
دعا شروع کر دی ہو۔ نبی کریم ﷺ نے دعا ختم کر کے مختصر سی دو رکعتیں پڑھ لی ہوں اور اسامہؓ
کو دعائیں استغراق دینماک کی وجہ سے اس کا علم نہ ہوا ہو۔

۳ ہو سکتا ہے کہ آپ نے یہ دو رکعتیں اس وقت پڑھی ہوں جبکہ حضرت اُمامہؓ تصویریں مٹانے کے لئے پانی لینے گئے ہوتے تھے۔

بیت اللہ میں نماز کا حکم

ابن جریر طبری کے نزدیک کعبہ میں نہ فرض نماز جائز ہے نہ ہی نفل۔ امام مالک کے نزدیک نفل جائز ہے فرض نماز جائز نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ اور جہور کے نزدیک کعبہ میں فرض بھی ادا ہو جاتے ہیں نفل بھی۔ جہور کی دلیل یہ ہے کہ استقبال قبلہ شرط ہونے میں فرض اور نفل برابر ہیں۔ نبی کریم ﷺ بیت اللہ کے اندر نفل پڑھنے سے ثابت ہو گیا کہ جو استقبال قبلہ صحت صلوٰۃ کے لئے شرط ہے وہ اندر نماز پڑھنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ صحت نماز کے لئے بیت اللہ کے کسی جز کی طرف مُنہ ہو جانا کافی ہے اور اندر نماز پڑھنے سے ایسا ہو جاتا ہے۔

عن ابی سعید الخدری لا تشد الرجال إلا إلى ثلاثة مساجد الخ ۹۸۱۶۴
شدر رجال کہنا ہے سفر سے۔ اس حدیث سے حافظ ابن تیمیہ وغیرہ بعض حضرات نے استدلال کیا ہے اس بات پر کہ انبیاء علیہم السلام اور صالحین کی قبور کی زیارت کے لئے سفر جائز نہیں ہے اسی طرح نبی اکرم ﷺ کے روضہ اطہر کی زیارت کی نیت سے سفر کرنا بھی جائز نہیں انکا مقصد روضہ اقدس کی زیارت سے منع کرنا نہیں بلکہ اس نیت سے سفر کرنے سے روکنا مقصود ہے سفر تو مسجد نبوی کی نیت سے کرے اور وہاں پہنچ کر روضہ اقدس پر بھی ضروری ہے۔ اکثر علماء کے نزدیک انبیاء علیہم السلام اور صالحین کی قبور کی زیارت کے لئے سفر کرنا جائز ہے اور ائمہ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نبی کریم ﷺ بیت اللہ کے روضہ اطہر کی زیارت کے لئے جانا مشروع بلکہ اعظم المستحبات میں سے ہے۔

اس حدیث میں ”إلا إلى ثلاثة مساجد“ استثناء مفرغ ہے۔ یعنی مستثنیٰ منہ لفظوں میں مذکور نہیں مقدر ہے۔ حافظ ابن تیمیہ وغیرہ اس کا مستثنیٰ منہ عام مانتے ہیں ”مکان“ یا ”موضع“ وغیرہ تقدیر

۱۔ دیکھیے عمدۃ القاری ج ۴ ص ۱۲۳ ۲۔ شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں ”سُنَّت است زیارت قبر شریف آنحضرت ﷺ بعد فراغ حج باتفاق اہل علم“ (مصنف ص ۳۳۹ ج ۱) حافظ عسقلانی ”فتح الباری“ (ص ۶۶ ج ۳) میں فرماتے ہیں ”انہا من افضل الاعمال واجمل القربات الموصلة الى ذی الجلال دان شریعتہا محل اجماع بلا نزاع۔ یہی بات قسطلانیؒ نے ارشاد اساری (ص ۲۴۲ ج ۱) میں فرمائی ہے۔ حضرت شیخ الحدیث سہانپوری قدس سرہ حاشیہ کو کتب میں فرماتے ہیں: ”قلت وکذا ملکی الاجماع علیہ النووی وابن الہمام وغیرہما“ (ص ۱۵۶ ج ۱)

عبارت یہ ہوگی۔ ”لا تشد الرجال إلى موضع إلا إلى ثلاثة مساجد“ یعنی ان تین مسجدوں کے علاوہ کسی بھی جگہ سفر کر کے جانا جائز نہیں۔ جمہور کے نزدیک یہاں مستثنیٰ منہ عموم بلکہ عموم مساجد ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی ”لا تشد الرجال إلى مسجد إلا إلى ثلاثة مساجد“ یعنی ان تین مسجدوں کے علاوہ کوئی اور مسجد اس قابل نہیں ہے کہ اس کی طرف سفر کیا جائے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ بعد میں مستثنیٰ مساجد ہیں اور اصل یہ ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو۔ نیز ان مساجد کی طرف سفر کے علاوہ اور بہت سے سفر بالاتفاق جائز ہیں۔ مثلاً طلب علم کے لئے سفر کرنا، تجارت کی غرض سے سفر کرنا۔ سفر جہاد وغیرہ۔ اگر مستثنیٰ منہ عموم امکانہ نکالا جائے۔ تو ان سفروں کا بھی ناجائز ہونا لازم آئے گا۔ اس طرح یہ حدیث حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کے بھی خلاف ہوگی۔ نیز مستثنیٰ منہ عموم امکانہ نہ نکالنا اس لئے بھی راجح ہے کہ مسند احمد کی ایک روایت میں لفظ یہ ہیں ”لا ينبغي للمصلي ان يشد رحاله إلى مسجد تبتغي فيه الصلوة غني المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجد الخ“ اس سے بھی معلوم ہوا کہ مستثنیٰ منہ ”مسجد“ ہے اور ان تین مساجد کے علاوہ کسی اور مسجد کی طرف سفر کرنے سے روکا مقصود ہے مطلق سفر سے ہی نہیں ہے۔

پھر یہ بھی ارشاد ہی ہے تحریری نہیں مقصد یہ ہے کہ جب ان تین مساجد کے علاوہ باقی مساجد نماز کی فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں تو خواہ مخواہ کسی مسجد میں جانے کے لئے سفر کا خرچ اور مشقت بڑاشت کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ مقصد یہ بتانا ہے کہ کسی اور مسجد کی طرف سفر تمہاری مصلحت کے خلاف ہے۔ جمہور اہل سنت و الجماعت کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جن میں ردۃ اقدس کی زیارت کی فضیلت ظاہر ہوئی ہے۔ ان کی تفصیل اعلام السنن جلد ۱۰ ابواب الزیارات النبویہ میں دیکھی جاسکتی ہے اس کے علاوہ صحابہ کے دور سے لے کر آج تک پوری امت کا تعامل دور دراز کا سفر کر کے مدینہ طیبہ میں حاضری کا رہا ہے۔ اور ظاہر ہے یہ سفر قبر شریف کیلئے ہوتا تھا نہ کہ صرف مسجد نبوی کی وجہ سے۔ اس لئے کہ اگر صرف مسجد ہی کی وجہ سے سفر کرنا ہوتا تو مسجد حرام کو ترجیح دی جاتی کیونکہ اس کا ثواب اور فضیلت مسجد نبوی سے زیادہ ہے۔

عن ابی ہریرۃ عابین بیستی و منبری دوضۃ من ریاض الجنۃ ص ۶۸۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مسجد نبوی کا وہ حصہ جو میرے گھر اور منبر کے درمیان ہے۔ یہ جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے۔ جنت کا باغ ہونے سے کیا مراد ہے اس کی علماء نے

لہ فتح الباری ص ۶۵ ج ۳۔ عمدۃ القاری ص ۲۵۲ ج ۴، و لفظ لا یشغی للمطی ان یشد رحالہ إلى مسجد یشغی فیہ الصلۃ الخ۔

مختلف شرحیں کی ہیں۔ اچھی شرح وہ ہے جو امام مالکؒ اور دوسرے اکابر سے منقول ہے کہ اس حدیث کو اپنے ظاہر پر رکھا جائے واقعی یہ مکمل جنت سے لایا گیا ہے اور آخرت میں جنت کے ساتھ مل جائے گا۔ بعض حضرات نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ مسجد کے اس حصہ میں عبادت کرنا جنت کے باطن میں پہنچنے کا سبب بنے گا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس حصہ کو جنت کا باغ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ذکر اللہ کثرت سے ہوتا رہتا ہے۔ جیسا کہ دوسری احادیث میں تعلقات ذکر کو جنت کے باغ کہا گیا ہے۔

منبر ہی علی حوضی۔ اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ یہ منبر قیامت کے دن حوض کوثر پر رکھا جائے گا۔ بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ اس منبر کے قریب عبادت کرنے والے کو میرے حوض سے پانی پینا نصیب ہوگا۔

عن عبد الرحمن بن عائش رأیت ربی عز وجل فی احسن صورۃ الخ
 فعلمت ما فی السموات والارض لے اس حدیث سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کی وسعت ثابت ہوتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اعلاہ علمی اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اول تو اسمیں علم اجمالی مراد ہے تفصیلی مراد نہیں دوسرے اگر علی بسبیل النزل مان لیا جائے کہ ”ما فی السموات والارض“ کا آپ کو علم تفصیلی ہو گیا تھا تب بھی علم محیط اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ موجودات کا دائرہ ما فی السموات والارض تک محدود نہیں اس کے علاوہ بھی حق تعالیٰ کی مخلوق ہے نیز اگر اس سے اعلاہ علمی ثابت کیا جائے تو اس حدیث کا ان نصوص قطعیہ سے تعارض ہوگا جن سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ علم محیط صرف خاصۃ باری تعالیٰ ہے۔ اس لئے یہی کہنا چاہیے کہ اس حدیث میں آپ کے علم کی وسعت بیان کی گئی ہے۔ ملا علی قاری اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں ”یعنی ما علمہ اللہ تعالیٰ مما فیہما من الملائکۃ والاشجار وغیرہما“ وہ عبارت ”عن سعة علمہ الذی فتح اللہ بہ علیہ“ چند سطروں کے بعد فرماتے ہیں ”لکن لا بد من التمییدی الذی ذکرناہ (أی قید ما علمہ اللہ تعالیٰ۔ الترجمہ) اذلا یصح إطلاق الجمع کما هو الناطح (مرقات ص ۲۱۰ ج ۲)“

لے اسی مضمون کی حدیث فصل ثالث میں بحوالہ ترمذی حضرت معاذؓ کی بھی آرہی ہے اس میں امام بخاری سے اس حدیث کی تصحیح بھی نقل کی گئی ہے۔ اس کے متعلق یہ بات یاد رہے کہ یہ حدیث ترمذی کے تمام نسخوں میں نہیں ہے۔ ہندوستان کے مطبوعہ نسخوں میں بھی نسخہ کا نشان دے کر ماثبہ میں لکھی گئی ہے (جامع ترمذی، کتاب التفسیر سورۃ ص)

عن ابی ذر قال قلت یا رسول اللہ ائی مسجد وضع فی الأرض اول الخ

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ کی بنائے کی درمیان مدت چالیس سال ہے۔ حالانکہ بیت اللہ کے بانی ابراہیم علیہ السلام ہیں اور بیت المقدس کے بانی سلیمان علیہ السلام ہیں ان دونوں کے درمیان تو صدیوں کا فاصلہ ہے پھر یہ کیسے کہدیا گیا کہ دونوں مسجدوں کی بنائے میں چالیس سال کا فاصلہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بنار ابراہیم اور بنار سلیمان کا ذکر نہیں بلکہ یہاں اس بنا کا ذکر ہے جو پہلے فرشتوں نے دونوں کی کی تھی۔ فرشتوں کی بناؤں کے درمیان چالیس سال کا فاصلہ بتانا مقصود ہے۔

باب البستر

اتنی بات پر توافق ہے کہ نماز میں اور نماز سے باہر ستر عورت ضروری ہے۔ لیکن اس میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا ستر عورت نماز کی محنت کے لئے شرط بھی ہے یا نہیں۔ امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد اور جمہور علماء کے نزدیک ستر عورت نماز کی محنت کے لئے شرط ہے۔ امام مالک کے نزدیک ستر عورت نماز کی محنت کے لئے شرط نہیں ہے۔ بلکہ سنن الصلوٰۃ میں سے ہے۔ لہذا اگر ستر ڈھانپنے کے بغیر نماز پڑھ لے گا تو گناہگار تو ہوگا لیکن نماز صحیح ہو جائے گی۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ جسم کا کتنا حصہ ستر ہے۔ ستر کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) عورة الرجل (۲) عورة المرأة (۳) عورة الأمانة۔ ہر ایک کی تفصیل الگ الگ ہے۔ عورة الرجل یعنی مرد کا ستر کتنا ہے؟ اس میں امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور اکثر فقہاء کے نزدیک مرد کا ستر ما بین السرة والركبة ہے۔ امام احمد کی روایت مشہورہ بھی اسی طرح ہے۔ ناف اور ركبہ کے ستر میں داخل ہونے میں اقوال مختلف ہیں حنفیہ کے ہاں مشہور ہے کہ ناف ستر میں داخل نہیں ركبہ داخل ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک صرف قبل اور حلقہ دہر ستر ہے خد ستر نہیں یہ داؤد ظاہری، ابن جریر طبری، ابن علیہ وغیرہم کا مذہب ہے اور امام مالک و احمد کی ایک ایک روایت ہے۔ آزاد عورت کے بارے میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا سارا بدن عورت ہے سوائے وجہ اور کفین کے قدیمین کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔

باندی کا ستر اتنا ہی ہے جتنا مرد کا البتہ باندی کا ظہر اور بطن بھی ستر میں داخل ہے۔ یہ بات یاد رہے کہ عورت کے لئے نماز میں کتنا بدن ڈھانپنا ضروری ہے یہ مسئلہ الگ ہے اور اجنبیہ کے کس حصہ لئے بدایت الجہت ص ۸۲ ج ۱ و لکن لم يذكر مذہب احمد فإنه يستفاد من مختصر الحرق مع شرحه "المغنی" لابن قدامة (ص ۵۷۵ ج ۱) ۵۷۵ ج ۱۔

کی طرف دیکھنا جائز ہے یہ دوسرا مسئلہ ہے۔ دیکھنے کی ممانعت کا مدار فقہ ہے چہرہ کی طرف دیکھنا فقہ کا باعث بننا ہے اس لئے اس کی طرف نظر ناجائز ہے اگرچہ اس کے کھلا رہنے سے نماز درست ہو جاتی ہے۔

عن عمر بن ابی سلمة قال رأیت رسول اللہ ﷺ یصلی فی ثوب واحد مشتملاً بہ مکہ اشتمال کا معنی ہے چادر اس طرح سے اوڑھنا کہ ایک کنارہ دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں کندھے پر ڈال لیا جائے اور دوسرا کنارہ بائیں بغل کے نیچے سے نکال کر دائیں کندھے پر ڈال لیا جائے۔ پھر دونوں کندھوں کو سینے پر لاکر گانٹھ دے دی جائے۔ اس ہیئت کو توشیح، التحاف اور تحالف بن الطرفین بھی کہتے ہیں۔ اگر ایک ہی کپڑا ہو اور لمبا ہو تو اس طرح کر لینا جمہور کے نزدیک مستحب ہے۔ اس سے کندھے بھی ڈھکے جلتے ہیں اور نماز کے دوران چادر کے کھلنے کا خطرہ نہیں رہتا۔

اس باب کی دوسری حدیث میں کندھا ننگا ہونے کی صورت میں نماز پڑھنے سے نہیں ہے۔ جمہور کے نزدیک یہ بھی تنزیہی ہے۔ امام احمد کے نزدیک یہ بھی تحریمی ہے انکے نزدیک نمازیں کندھوں کا چھپانا واجب ہے۔ لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک کندھے چھپانا نمازیں واجب نہیں۔ البتہ مستحب یہ ہے کہ حتی الامکان کندھے ڈھانپنے کی کوشش کرے۔

عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ ﷺ نہلی عن السدل فی الصلوۃ مکہ سدل کے کئی تفسیریں کی گئی ہیں ایک یہ کہ رومال وغیرہ سر یا کندھے پر رکھ کر لٹکا دینا اس کے کنارے ملائے نہ جائیں دوسری یہ کہ کڑتہ وغیرہ بازو داخل کئے بغیر صرف گلے میں لٹکا لینا۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے لباس کا ہر وہ طریقہ جو ہیئت معروفہ کے خلاف ہو سدل میں داخل ہے۔

عن ابی سعید الخدری قال بینما رسول اللہ ﷺ یصلی باصحابہ اذ خلع نعلیہ الیمین مکہ اس حدیث میں یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جو تلوں سمیت نماز شروع فرمادی تھی۔ نماز کے دوران جبرئیل علیہ السلام نے اطلاع دی کہ جو تلوں میں گندگی لگی ہوئی ہے تو آپ نے جو تے اتار دیئے۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ جب نماز انہی جو تلوں میں شروع فرما چکے تھے اور کچھ نماز ان جو تلوں میں پڑھ بھی لی تھی اس وقت جو تے اتارنے سے نماز کیسے درست ہوئی چاہیئے تو یہ تھا کہ نماز دوبارہ شروع کرتے۔ اس اشکال کے دو جواب ہو سکتے ہیں۔

ایک یہ کہ جو تے میں نجاستِ قلیلہ لگی ہوئی تھی جو معاف ہے۔ اس لئے نبی کریم ﷺ نے نماز جاری رکھی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ”قدّر“ سے مراد نجاست نہیں ہے بلکہ اس سے مراد ایسی چیز ہے جس سے نفرت اور گھن آتی ہو جیسے بلم، رینٹھ وغیرہ۔

باب السيرة

عن ابن عمر قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يعبد في المصلّى والعنزة بين يديه
تحمل الخ م٣٤. اگر کسی کھلے میدان میں نماز پڑھنی ہو تو ائمہ اربعہ اور مہر کے نزدیک سترہ گاڑھ لینا مستحب
ہے۔ بعض کے نزدیک واجب ہے۔ وجوب دالے قول کی نسبت بعض نے امام احمد کی طرف بھی کی ہے۔
عن ابی سعید..... اذا صلى احدكم الى شئ يسترو من الناس فاراد احده ان يجتاز الم...

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص نمازی اور سترہ کے درمیان سے گزرنے لگے تو اسے
روک دینا چاہیے قولاً جیسے سبحان اللہ وغیرہ کہنا یا اشارۃً یعنی ہاتھ سے اشارہ کر دے۔ روکنے کے لئے
عمل کثیر کی اجازت نہیں ہے۔

اس حدیث میں یہ ہے کہ اگر کوئی نمازی اور سترہ کے درمیان سے گزرنے لگے تو اقل تو اسے روکے
اگر نہ رکے تو اس سے قتال کرے (فان ابی فلیقاتله) اس بات پر اجماع ہے کہ گزرنے والے سے
کسی ہتھیار وغیرہ کے ساتھ قتال کرنا جائز نہیں اور نہ ہی کوئی ایسا عمل جائز ہے جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہو۔ تو ترک
قتال اجماعی مسئلہ ہوا۔ یہ حدیث اس اجماع کے بظاہر خلاف ہے۔ اس لئے اس میں توجیہ کی ضرورت ہے۔
کئی توجیہات کی گئی ہیں۔

(۱) یہ روایت شاذ ہے۔ محفوظ روایات میں فلیقاتله کے لفظ نہیں ہیں۔ اس لئے محفوظ روایات

کے مقابلہ میں شاذ روایت پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ امام محمد نے بھی اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ یہ حکم ابتداء اسلام میں تھا جس وقت نماز میں عمل کثیر کی اجازت
تھی بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

(۳) بعض نے فرمایا ہے کہ قتال سے مراد شدت سے روکنا ہے۔

(۴) بعض حضرات نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ گزرنے والا شخص اس قابل ہے کہ اس سے قتال کیا
جائے لیکن حالت صلوة اس سے مانع ہے اس لئے اس سے اس وقت قتال نہیں کیا جائے گا۔

(۵) فلیقاتله کا مطلب یہ ہے کہ سلام پھیر کر اس سے مؤاخذہ کرے۔

۱۔ دیکھئے معارف السنن ص ۳۴۹ ج ۳۔

۲۔ انظر نقول العلماء في ذلك أوجز المسالك ص ۱۰۰ ج ۲۔

۳۔ دیکھئے موطا امام محمد ص ۱۴۶

عن ابی ہریرہ تقطع الصلوۃ المرأة والحمار والكلب الخ ۴

اگر نمازی کے آگے سے حدیث میں مذکورہ چیزوں میں سے کوئی گزر جائے تو نماز ٹوٹ جاتی ہے یا نہیں؟ اصحاب ظواہر کے نزدیک عورت، گدھے اور کتے کے گزرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ امام احمد کی اس سند میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ کلب اسود کے علاوہ کسی چیز کے سامنے سے گزرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

دوسری روایت یہ ہے کہ ان تینوں چیزوں کے گزر جانے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ امام ابو یوسف، امام مالک امام شافعی اور جمہور کے نزدیک کسی چیز کے بھی نمازی کے آگے سے گزرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی بلکہ جن حضرات کے نزدیک ان تین چیزوں میں سے کسی کے گزرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے ان کا استدلال اس زیر بحث حدیث سے ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کے دو جواب دئے گئے ہیں۔

- (۱) بعض نے کہا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔
- (۲) تقطع الصلوۃ میں قطع سے مراد قطع خشوع ہے۔ یعنی ان چیزوں کے سامنے سے گزر جانے سے نماز کا خشوع باقی نہیں رہتا۔ نمازی کی توجہ بٹ جاتی ہے۔ اس پر سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ قطع خشوع میں ان کی کیا خصوصیت ہے۔ کوئی چیز بھی نماز کے دوران سامنے آجائے تو توجہ منتشر ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان تین کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے کہ ان کے سامنے آ جانے سے قطع خشوع کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے۔ کیونکہ گدھے اور کتے میں ایذا رسانی کا احتمال ہوتا ہے اور عورت کے سامنے آ جانے کی صورت میں بڑے خیالات کا خطرہ ہوتا ہے۔ اس باب کی آخری حدیث میں یہ لفظ ہیں ”اذا صلتی احدکم الی غیر السترة فانه یقطع صلوۃ الحمار والخنزیر والیہودی والجوسی والمرأۃ۔“ اس میں سب کے نزدیک قطع سے مراد قطع خشوع ہی ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں عورت، حمار اور کلب کے علاوہ خنزیر، یہودی اور مجوسی کا بھی ذکر ہے۔ ظاہر ہے ان کے گزرنے سے کسی کے نزدیک بھی نماز نہیں ٹوٹتی۔

منفیہ اور جمہور کے دلائل کمی ہیں۔ مثلاً

- (۱) فصل ثانی میں حضرت فضل بن عباسؓ کی حدیث ہے بحوالہ البوداد ونسائی۔ اتانا رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم رخن فی بادیۃ لنا ومعہ عباس فصلی فی محراء یس بین یدیه ستر وحملۃ لنا وکبة تعبتان بین یدیه فما بالی بذلک۔

- (۲) فصل ثانی کی آخری حدیث عن ابی سعید قال قال رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم

لا يقطع الصلوة شيءٌ وادرا ما استطعت فانا ما هو شيطان. رواه البودادور.

الفصل الثانی

عن ابی ہریرۃ اذا صلی احدکم فلیجعل تلقاء وجہہ شیئا فان لم یجد
فلینصب عصاه فان لم یکن معه عصا فلیخط خطا ثم لا یضر ما مر امامہ ^{۴۴}
اگر کسی شخص کے پاس ایسی چیز نہ ہو جس کو سترہ بنا سکے۔ تو کیا خط سترہ کے قائم مقام ہو سکتا ہے؟
اس میں مشائخ حنفیہ کا بھی اختلاف ہے۔ صاحب ہدایہ اور بہت سے مشائخ کا تخاریہ ہے کہ خط کھینچنے کا کوئی
فائدہ نہیں۔ محقق ابن الہمام کے نزدیک خط کھینچ لینا چاہیئے۔ اس سے نماز میں دلجمعی حاصل ہو جاتی ہے۔ امام
ابو یوسف کی روایت بھی محقق ابن الہمام کے مطابق ہے۔ پھر جن حضرات کے نزدیک خط سترہ کے قائم مقام
ہو جاتا ہے ان کا اختلاف ہوا ہے کہ خط کس طرح کھینچنا چاہیئے طویلا یا عرضیا یا بالی صورت میں سب اقوال ہیں۔
تجزئی عنہ اذا مر ابین یدیہ علی قذفۃ یحجر ^{۴۵}

اس بات میں فقہار کا اختلاف ہوا ہے کہ سترہ نہ ہونے کی صورت میں نمازی کے آگے سے
کتنی دور سے گزرنا جائز ہے۔ اس میں بہتر قول یہ ہے کہ نمازی اگر مسنون جگہ پر نظر رکھے تو جو جگہ اس کی
نظر کے دائرہ میں آتی ہے وہاں سے گزرنا جائز نہیں اس کے علاوہ جائز ہے۔

باب صفۃ الصلوٰۃ

صفت سے مراد نماز کے اجزاء داخلہ ہیں خواہ وہ ارکان ہو یا اجزائے یا سنن و مستحبات وغیرہ۔
عن ابی ہریرۃ عن رجل دخل المسجد ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جالس فی
ناحیۃ المسجد فسلمی الخ ۵۷

یہ شخص جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دیا ہے ان کا نام غلام بن رافع ہے یہ بدری صحابی ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کے اعادہ کا حکم اس لئے دیا ہے کہ انہوں نے رکوع، سجدہ اور قنوت جلسہ میں تعدیل نہیں کی تھی۔

اس حدیث پر اشکال ہوتا ہے کہ غلام بن رافع نے نماز میں غلطی کی تھی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی اور دوسری مرتبہ ان کو غلطی نہیں بتائی اس کا مطلب یہ ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریر علی الخطاء فرمادی حالانکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا تقریر علی الخطاء کرنا محال ہے جواب یہ ہے کہ یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریر علی الخطاء نہیں فرمائی اس لئے کہ آپ نے ہر مرتبہ بھی فرمایا ہے کہ تمہاری نماز ٹھیک نہیں ہوئی دوبارہ نماز پڑھو۔ نماز کے اعادہ کا حکم دینا تقریر علی الخطاء نہیں ہے بلکہ تنبیہ علی الخطاء ہے۔ دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پہلی مرتبہ ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کا صحیح طریقہ بتا دیا۔ تیسری یا چوتھی مرتبہ بتانے میں کیا حکمت ہے؟ علمائے اس میں کئی حکمتیں اور نکتے بیان کئے ہیں مثلاً،

۱۔ ہو سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ جائزہ لینا چاہتے ہوں کہ یہ نماز میں غلطی ناواقفیت کی وجہ سے کر رہے ہیں یا لا پر داہی اور غفلت کی وجہ سے جب بار بار تنبیہ کے باوجود غلطی کی اور بغیر تعدیل ارکان کے نماز پڑھتے رہے تو معلوم ہو گیا کہ غلطی کا منشاء غفلت اور لا پر داہی نہیں ہے۔ بلکہ ناواقفیت اور مسئلہ نہ جاننے کی وجہ سے یہ غلطی ہوتی ہے

۲۔ ابتداء تعلیم نہ دینے میں یہ حکمت بھی ہو سکتی ہے کہ اگر پہلے ہی نماز کا طریقہ بتا دیتے تو وہ اتنا اذوق فی النفس نہ ہوتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ذیاتین مرتبہ ان سے صرف اتنا ہی کہا کہ دوبارہ نماز پڑھو پہلی نماز نہیں ہوئی اس سے ان کے دل میں یہ جاننے کا داعیہ پیدا ہوا کہ میری نماز میں کون سی خامی ہے جس کی وجہ سے مجھے نماز کے اعادہ کا بار بار حکم دیا جا رہا ہے۔ اس انداز سے جب ان کے

اندر خوب طلب پیدا ہو گئی۔ اور انہوں نے خود عرض کیا ”علمنی یا رسول اللہ ﷺ“
 تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کا صحیح طریقہ سمجھایا۔ طلب کے بعد سمجھانا ادق فی النفس ہوتا ہے
 خود پوچھیں پھر بتایا جائے۔

نماز میں تعدیل ارکان کا حکم | اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ رکوع و سجود اور قومہ و جلسہ
 میں تعدیل اور طمانیت ہونی چاہیے۔ یعنی یہ ارکان ٹھہر ٹھہر کر
 ادا کرنے چاہئیں۔ لیکن اس میں اختلاف ہوا ہے کہ اس تعدیل کی حیثیت کیا ہے۔ امام شافعی امام احمد
 اور امام ابو یوسف کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے۔ امام مالک سے اس میں کوئی روایت نہیں ہے
 علماء مالکیہ کی دو رائیں ہیں بعض نے واجب کہا ہے بعض سنت ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک
 تعدیل ارکان فرض نہیں پھر واجب ہے یا سنت اس میں مشائخ کی تخریجیں مختلف ہیں۔ امام کرخ کی
 تخریج کے مطابق رکوع اور سجدہ میں تعدیل واجب ہے اور قومہ و جلسہ میں سنت ہے۔ امام جرجانی
 کی تخریج کے مطابق چاروں جگہ سنت ہے۔ امام طحاوی نے حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ سے فرمیت کا قول
 نقل کیا ہے تخریج جرجانی ضعیف ہے اور تخریج کرخ و تخریج طحاوی میں زیادہ فرق نہیں ہے اس
 لئے کہ ہو سکتا ہے کہ فرض سے امام طحاوی کی مراد فرض علی ہو۔ محقق ابن الہمام وغیرہ بعض فقہاء حنفیہ
 کا مختار یہ ہے کہ چاروں جگہ تعدیل ارکان واجب ہے بلکہ

جن حضرات کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے وہ غلادین رافع کے اس واقعہ سے استدلال
 کرتے ہیں۔ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعدیل ارکان نہ کرنے کی وجہ سے اعادۃ صلوٰۃ کا حکم
 دینے کے بعد فرمایا ”فانک لم تصل“ طرفین کے نزدیک ”لم تصل“ میں نفس صلوٰۃ کی نفی
 مقصود نہیں بلکہ کمال صلوٰۃ کی نفی ہے یعنی تمہاری نماز ناقص رہ گئی ہے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ ترمذی
 کی روایت میں یہ بھی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کا طریقہ بیان کرنے کے بعد غلادین رافع
 سے یہ فرمایا تھا کہ فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلوٰۃك وان انتقصت منه شيئاً
 انتقصت من صلوٰۃك اس کے بعد راوی فرماتے ہیں وكان هذا هو علیہ السلام
 الا انہ من انتقص من ذلك شيئاً انتقص من صلوٰۃك ولم تذهب کلھا
 جس کا حاصل یہ ہے کہ اولاً تو صحابہؓ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”فانک لم تصل“ سے تشویش ہوئی کہ
 شاید تعدیل ارکان وغیرہ نہ ہونے سے نماز ہی نہیں ہوتی لیکن جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر میں وضو فرمادی تو صحابہؓ کو تسلی

۱۔ حاشیہ الکوکب الدرر ص ۱۳۲ ج ۱ ۲۔ ماخوذ از البحر الرائق ص ۲۹۹، ۳۰۰ ج ۱

۳۔ جامع الترمذی ص ۶۶ ج ۱

ہو گئی کہ تعدیل ارکان نہ ہونے سے نماز بالکل ختم نہیں ہوتی بلکہ ناقص ہوتی ہے۔ حنفیہ کا بھی بعینہ یہی مذہب ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خلا بن رافع کو نماز کے اعادہ کا حکم دیا ہے اس کی وجہ امام شافعی اور امام ابو یوسف وغیرہ کے نزدیک تو یہ ہوگی کہ چونکہ ان سے ایک فرض چھوٹ گیا ہے جس کی وجہ سے انکی نماز نہیں ہوئی اس لئے دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا۔ طرفین کے نزدیک وجہ یہ ہوگی کہ واجب چھوٹ جانے کی وجہ سے نماز ناقص رہ گئی ہے اس لئے یہ نماز واجب الاعادہ ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی واجب نماز بغیر شہو کے چھوڑ دیا جائے تو ایسی نماز ناقص ادا ہوتی ہے اور اس کا اعادہ واجب ہوتا ہے۔

یہ بات بھی یاد رہے کہ تعدیل ارکان کے مسئلہ میں اختلاف کا مبطلی دوسرا اصولی اختلاف ہے وہ یہ کہ حنفیہ دلائل کے تفاوت کی وجہ سے فرض اور واجب میں فرق کرتے ہیں دوسرے ائمہ فرق نہیں کرتے اس مسئلہ کی کچھ وضاحت کتاب الطہارۃ میں ہو چکی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے گرامی یہ ہے کہ اس مسئلہ میں جو اختلاف مشہور ہے یہ اختلاف لفظی سا ہے۔ اس لئے کہ تعدیل ارکان کے تین درجے ہیں۔

- ۱۔ اتنا توقف کرنا کہ اعضا کی حرکت انتہائیہ بند ہو جائے۔ تعدیل و طہانیت کا یہ درجہ بالاتفاق فرض ہے
 - ۲۔ اتنی دیر ٹھہرنا کہ ایک مرتبہ تسبیح کہی جا سکے۔ یہ درجہ سب کے نزدیک واجب ہے۔
 - ۳۔ تین مرتبہ تسبیح کی مقدار توقف کرنا۔ یہ درجہ سنت ہونا چاہیے۔
- جن حضرات نے تعدیل ارکان کو فرض کہا ہے ان کی مراد پہلا درجہ ہے جنہوں نے واجب کہا ہے ان کی مراد دوسرا درجہ ہے اور سنت قرار دینے والوں نے تیسرے درجہ کو سنت کہا ہے۔ لہذا یہ اختلاف حقیقی نہیں لفظی ہے۔

لہ قال العلامة العثماني "في فتح الملمع" (ص ۳۴ ج ۲) قال شيخنا المحمود قدس الله روحه ان الشافعي ومن وافقه قد فهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم "صل فانك لم تصل" ما فهمه الصحابة قبل بيان النبي صلى الله عليه وسلم من نفى الصلوة والبر حيفة رحمه الله فهم منه ما فهموا بعد بيانہ صلى الله عليه وسلم من نفى الكمال والتمام فوازن بينهما واختر ايهما است.

عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستنفض المتلوة بالتكبير الخمسة

وكان يفرش ربه اليسرى وينصب ربه اليمنى

تسہد میں بیٹھنے کا طریقہ | نماز میں التحیات کے وقت کس طرح بیٹھنا چاہیے اس کے متعلق حدیثوں میں دو کیفیات وارد ہیں

۱۔ کیفیت افتراش کیفیت افتراش کی تفصیل یہ ہے کہ بائیں پاؤں کو بچھا کر سرین اس پر رکھ لے اور دائیں پاؤں کو کھڑا کرے۔

۲۔ کیفیت تورک اس کی مشہور صورت یہ ہے کہ بائیں پاؤں کو ایک طرف نکال لے اور سرین زمیں پر رکھ کر بیٹھ جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے التحیات کے وقت بیٹھنے میں یہ دونوں کیفیات ثابت ہیں اس لئے سب فقہاء کے نزدیک دونوں جائز ہیں۔ اختلاف فقہاء کا اس بات میں ہوا کہ دونوں میں سے افضل اور مسنون کون سی ہے۔ ۱۔ اس میں اہم مذہب چار ہیں۔

۱۔ امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز کے ہر قعدہ میں افتراش مسنون اور افضل ہے۔ تورک جائز ہے

۲۔ امام مالک کے مذہب میں مشہور یہ ہے کہ نماز کے ہر قعدہ میں مطلقاً تورک افضل ہے۔

۳۔ امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ جس نماز کے دو قعدے ہوں اس کے دوسرے قعدے میں تورک افضل ہے اس کے ماسوا افتراش افضل ہے۔

۴۔ امام شافعی کے نزدیک جس قعدہ میں سلام پھیرا جاتا ہے اس میں تورک افضل ہے باقیوں میں افتراش۔

امام شافعی اور امام احمد کے مذہب میں شرہ اختلاف دو رکعت والی نمازیں ظاہر ہوگا۔ مذہب

ثالث کے مطابق اس میں افتراش افضل ہے اور رابع کے مطابق اس میں تورک افضل ہے۔ ان

دونوں مذہبوں میں اختلاف کی وجہ علت تورک میں اختلاف ہونا ہے۔ مذہب ثالث والوں نے

مذہب کی علت امتیاز بین القعدتین سمجھی یعنی قعدہ اولیٰ میں بیٹھنے کی کیفیت اور ہو یعنی افتراش

اور قعدہ ثانیہ میں کیفیت اور ہو یعنی تورک۔ اور دونوں قعدوں میں امتیاز کی ضرورت اسی نماز میں

ہوگی جس کے دو قعدے ہوں گے دوسرے قعدے میں اس لئے تورک کرنا ہے تاکہ پہلے سے

امتیاز ہو جائے۔ دو رکعت والی نماز کا قعدہ ہی ایک ہے اس لئے امتیاز کی ضرورت نہیں اس میں

افتراش افضل ہے اور مذہب رابع والوں کے ہاں تورک کی علت تطویل قعدہ ہے یعنی آخری قعدہ

لہا ہوتا ہے اس میں وہ صورت ہونی چاہیئے جو آسان ہو اور آسانی تو رک میں ہے اس لئے آخری قعدہ میں تو رک افضل قرار دیا گیا خواہ وہ دو رکعت کی نماز کا آخری قعدہ ہو خواہ تین یا چار رکعتوں والی کا چونکہ لہا ہونے کی علت میں ہر آخری قعدہ برابر ہے۔

حدیث سے افتراش اور تو رک دونوں ثابت ہیں منغیہ کے نزدیک افتراش افضل ہے اس لئے کہ احادیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثر معمول افتراش والا معلوم ہو رہا ہے نیز افتراش میں مشقت زیادہ ہے جتنی مشقت زیادہ ہوگی اتنا اجر زیادہ ہوگا چونکہ افتراش آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثری معمول ہے اور اس میں مشقت و اجر بھی زیادہ ہے اس لئے منغیہ نے مطلقاً افتراش کو افضل قرار دیا ہے۔ اور تو رک والی احادیث کو عذریا بیان جواز پر محمول کیا ہے۔

وكان ينهى عن عقبة الشيطان. عقبتہ الشیطان کا مشہور مطلب یہ ہے کہ دونوں باتوں کھڑے کر کے ایڑیوں پر بیٹھ جانا۔ دوسرا مطلب بیان کیا گیا ہے کہ سرین زمین پر رکھ کر گھٹنوں کو کھڑا کر لینا جس کو اقعار کلب بھی کہتے ہیں۔

عن ابی حمید الساعدی قال فی لخص من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخرمہ
وعن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه حدو منکبیه الخرمہ

نماز میں رفع یدین کے مسائل

نماز میں ہاتھ اٹھانے کے متعلق اہم مسائل فوائد کی شکل میں پیش کئے جاتے ہیں۔

فائدہ اولیٰ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرنا ائمہ اربعہ کے نزدیک سنت ہے۔ امام اوزاعی اور بعض سلف کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرنا فرض ہے لیکن ائمہ اربعہ فرضیت کے قائل نہیں مسنون سمجھتے ہیں۔ البتہ تکبیر تحریمہ کہنا عند الجہور فرض ہے

فائدہ ثانیہ ہاتھ کب اٹھانے چاہئیں؟ تکبیر سے پہلے ساتھ یا بعد میں؟ اس میں عقلی احتمال

تینوں ہیں۔ ایک یہ کہ ہاتھ تکبیر کے ساتھ اٹھائے جائیں تکبیر اور رفع یدین میں

مقارنت ہو۔ دوسرا احتمال یہ کہ پہلے رفع یدین کیا جائے پھر تکبیر کہی جائے تیسرا احتمال یہ ہے کہ پہلے

تکبیر کہی جائے بعد میں رفع یدین کیا جائے تیسرا احتمال کسی کا مذہب نہیں۔ پہلے دو احتمالوں کی طرف علماء

گئے ہیں۔ علماء کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ پہلے دو احتمالوں سے راجح اور مختار کون سی صورت ہے

دونوں قول موجود ہیں۔ مشائخ حنفیہ کا بھی ترجیح اور اولویت میں اختلاف ہے صاحب ہدایہ کا مختار یہ

ہے کہ پہلے رفع یدین ہو پھر تکبیر ہو۔ امام طحاوی اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ تکبیر اور رفع یدین میں تقارنت ہونی چاہیے۔ یہ اختلاف اولیت میں ہے جائز دونوں صورتیں ہیں۔

فائدہ ثالث ہاتھ کہاں تک اٹھانے چاہئیں۔ اس میں روایات حدیث تین قسم کی ہیں بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ منکبین تک ہاتھ اٹھانے چاہئیں جیسا کہ ابن عمرؓ کی زیر بحث روایت میں ہے۔ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کانوں تک ہاتھ اٹھانے چاہئیں جیسا کہ فضل اول ہی میں مالک بن حویرثؓ کی متفق علیہ روایت میں ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فرج اذنین یعنی کانوں کے بالائی حصہ تک اٹھانے چاہئیں جیسا کہ مالک بن حویرثؓ ہی کی دوسری روایت میں ہے۔

ائمہ کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ شافعیہ کا مختار یہ ہے کہ ہاتھ منکبین تک اٹھانے بہتر ہیں اور حنفیہ کا مختار یہ ہے کہ ہاتھ نرمہ گوش تک اٹھانا چاہئیں لیکن ائمہ کا یہ اختلاف لفظی سامعین سے معلوم ہوتا ہے۔ تقریباً سب ائمہ سے ایسی تقریریں منقول ہیں جن سے روایات حدیث میں بھی تطبیق ہوجاتی ہے اور ائمہ کا اختلاف بھی اٹھ جاتا ہے۔ ان تقریروں کا ملخص یہ ہے کہ ہاتھ اس طرح اٹھانے چاہئیں کہ کفین منکبین کے برابر ہوجائیں۔ اور انگوٹھے نرمہ گوش کے برابر۔ اور ہاتھ کی انگلیاں کانوں کے اوپر کے حصہ کے برابر یا سر کے بل پر یہ تین باتیں بیک وقت جمع ہو سکتی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ایک ہی قسم کا تھا اس میں یہ تینوں باتیں تھیں کسی نے کفین کی کندھوں کے ساتھ محاذات دیکھ کر یہ فعل کر دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کندھوں تک ہاتھ اٹھایا کرتے تھے اور کسی نے ابہامین اور شمتی اذنین کی محاذات دیکھ کر اس فعل کو یوں نقل کر دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوں کی لوبک ہاتھ اٹھایا کرتے تھے۔ اور کسی نے انگلیوں کی محاذات کانوں کے بالائی حصہ کے ساتھ دیکھ کر یہ تعبیر اختیار کی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کانوں کے بالائی حصہ تک ہاتھ اٹھاتے تھے۔ معبر عنہ ایک ہی فعل ہے اسی کی تفسیر متفق ہیں۔ اس تقریر سے احادیث میں تطبیق ہو گئی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ائمہ کے مذاہب میں اس مسئلہ میں کوئی معتد بہ اختلاف نہیں فرق صرف اتنا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ابہامین کو بالقصد نرمہ گوش کے محاذ کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ بالتبع کفین منکبین کے برابر بھی ہو جائیں گے اور شافعیہ کے نزدیک برعکس۔ کہ بالقصد تو ہتھیلی کو کندھے کے برابر کرنے کی کوشش کرے جب ایسا ہو جائے گا تو بالتبع انگوٹھے نرمہ گوش کے برابر ہو جائیں گے۔

بعض علماء نے تطبیق احادیث اور طرح دی ہے۔ وہ تطبیق اس بات کو تسلیم کر کے ہے کہ احادیث کا مدلول جدا جدا ہے۔ اس تطبیق کی تقریر یہ ہے کہ سر دیوں میں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوپر کبیل وغیرہ ہوتا تو کندھوں تک ہاتھ اٹھانے پر اکتفا کرتے اور جب کوئی ایسا عذر نہ ہوتا تو

ہاتھ کانوں تک اٹھاتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ دو فعل دو مختلف قسم کے حالات میں ہیں۔
فائدہ رابعہ | نماز کے شروع میں رفع یدین کرنے کی علماء نے بہت سی حکمتیں لکھی ہیں۔
 مثلاً ۱۔ رفع یدین کر کے اللہ کے غیر کی عظمت اور کبریا کی نفی کرنا مقصود ہے۔ پھر اللہ اکبر کہہ کر اللہ کی کبریا کا اثبات ہے فعل سے غیر اللہ کی عظمت کی نفی اور اپنے قول سے اللہ کی کبریا کا اثبات ہے۔ ۲۔ رفع یدین کر کے دنیا کو پس پشت ڈالنا مقصود ہے گویا دنیا کو اٹھا کر پسے پھینک دیا دل صرف ایک کی طرف لگا دیا۔ ۳۔ ساجد اور سجد کے درمیان کے حجابات کو دور کرنے کے لئے ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں۔ ۴۔ ہاتھ اٹھانے میں ایک فائدہ یہ بھی کہ بہروں کو بھی پتہ چل جاتے کہ نماز شروع ہو گئی۔
فائدہ خامس | **نخلیں کتنی جگہ رفع یدین کرنا چاہئے**

اس مسئلہ کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے اور سہولت ضبط کے لئے چند امور پیش کئے جاتے ہیں (ہر امر کو تنویر کا نام دیا جائے گا۔)

مذاہب ائمہ

تنویر اول

اقتراح صلوٰۃ کے وقت رفع یدین بالاتفاق مسنون ہے (کامرا) ایسے ہی ائمہ اربعہ اور جمہور سلف کا نظریہ یہ ہے کہ اقتراح صلوٰۃ اور رکوع کو جانے کے وقت اور رکوع سے اٹھنے کے وقت ان تین جگہوں کے علاوہ اور جگہوں میں نماز کے اندر رفع یدین سنت نہیں مثلاً دو سجدوں کے درمیان یا تیسری رکعت سے اٹھتے وقت یا نماز کے ہر انتقال میں کسی جگہ رفع یدین مسنون نہیں۔ بعض سلف ان تین جگہوں کے علاوہ بھی رفع یدین کے قائل ہیں۔ لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہی ہے کہ تین جگہ کے علاوہ اور جگہ سنت نہیں ہے رفع یدین کے بارہ میں ائمہ کا اختلاف صرف دو جگہ ہے ایک رکوع کو جاتے وقت اور دوسرے رکوع سے سر اٹھانے کے وقت۔ امام ابوحنیفہ کا مذہب اور امام مالک قول مشہور اور قول مختاریہ ہے کہ ان دو جگہ ترک رفع یدین افضل ہے۔ امام شافعی اور احمد کے نزدیک ان دو جگہ رفع یدین کرنا سنت اور افضل ہے۔ امام مالک کی بھی ایک روایت اس طرح سے ہے۔ لیکن ابن القاسم کی روایت امام مالک سے ترک رفع یدین کی ہے۔ اور یہی مالکیہ کا مختار ہے۔

حیثیت اختلاف

تنویر ثانی

یہ اختلاف جواز عدم جواز میں نہیں۔ اختیار اور اولیت میں ہے حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بھی رکوع

کو جاتے اور اٹھتے وقت رفع یدین کرنا جائز ہے۔ لیکن ادلیٰ اور مختار ان دو جگہوں میں ترک رفع ہے اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک ان دو جگہ ترک رفع جائز ہے۔ لیکن ادلیٰ اور مختار ان دو جگہ رفع کرنا ہے جو ترقی صدی کے مشہور فقیہ حنفی ابو بکر جصاص نے احکام القرآن میں تصریح کی ہے کہ جس مسئلے میں احادیث صحیحہ دونوں طرف سے وارد ہوں اس میں ائمہ کا اختلاف جواز میں نہیں ہوتا اختیار میں ہوتا ہے پھر اس قسم کے مسائل میں ترجیح فی الاذان ایتار فی الاقامت جہر بالتسمیہ اور رفع یدین وغیرہ مسائل کو ذکر کیا ہے۔ اس تصریح سے معلوم ہوا کہ ان سب مسائل میں جو اختلاف ہے وہ جواز عدم جواز کا نہیں صرف اولویت کا ہے حضرت گنگوہی اور حضرت شاہ صاحب رحمہما اللہ نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے متبادل میں سے ابن تیمیہ اور ابن قیم نے اور مالکیہ میں سے ابن عبد البر نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ یہ اختلاف صرف افضلیت و اولویت میں ہے فریقین کے نزدیک دونوں شقیں جائز ہیں۔

تسویر ثالث احادیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا رفع یدین کرنا تین جگہ بھی ثابت ہے اور تین کے علاوہ بھی ثابت ہے حتیٰ کہ ہر انتقال کے وقت رفع یدین ثابت ہے مثلاً سنن ابن ماجہ ۱۲۱ باب رفع الیدین اذا رکع و اذا رفع رأسہ من الركوع۔ اس باب میں ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرفع یدیه مع کل تکبیرۃ فی الصلوۃ المكتوبۃ۔ اسی باب کے آخر میں حدیث ہے۔ عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه عند کل تکبیرۃ۔ خود ابن عمر کی حدیث صحیح بخاری میں ہے جس میں قیام من الركعتین کے وقت بھی رفع یدین کا ذکر آ رہا ہے۔ اور بھی احادیث سے ان تین مواقع کے علاوہ رفع یدین کرنا ثابت ہے۔

لہ صحیح البخاری ص ۱۲ ج ۱

۲ میسے ① مالک بن حویرث کی روایت نسائی (ص ۱۶۵ ج ۱) میں ہے۔ اس میں سجدہ کو جاتے وقت اور سجدہ سے اٹھتے وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔ حافظ اس کے بارہ میں فرماتے ہیں وأهم ما وقف عليه من الأحاديث في الرفع في السجود ما رواه النسائي الطبراني وغيره روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ ولم ينفرد به سعيد فقد تابعه جماعة عن قتادة عند أبي عوانة في صحيحه (فتح الباری ص ۲۲۳ ج ۲)

② نسائی (ص ۱۶۲ ج ۱) اور ابوداؤد ۱۰۸ ج ۱ میں عبد اللہ بن طاؤس کا یہ فعل منقول ہے۔ فكان اذا سجد السجدة الأولى فرفع رأسه منها رفع یدیه تلقاء وجهه اس پر اگلے صفحہ پر

تنویر رابع

احادیث مرفوعہ اور آثار صحابہ و تابعین سے رکوع کو جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین فی الموضعین اور ترک رفع الیدین دونوں باتیں ثابت ہیں۔ حضرت شاہنشاہ فرماتے ہیں کہ دونوں کا ثبوت متواتر ہے۔ رفع یدین کی روایتیں تو اسناد بھی متواتر ہیں اور ترک رفع یدین کی احادیث مرفوعہ گو متواتر بالاسناد نہیں، لیکن متواتر بالتعامل یہ بھی ہے۔ تو اتر تعامل بھی تواتر کی ایک قسم ہے کہ ما ذکرنا فی المقدمة۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر صحابہ اور تابعین اور بعد کے دو کول میں رفع کرنے والے بھی رہے ہیں اور ترک رفع کرنے والے بھی۔

رفع اور ترک رفع دونوں عمل ائمہ کے زمانے تک متواتر بالتعامل رہے ہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ نے ترک رفع کو اختیار کیا جیسا کہ ان کا مذہب مختار ہے۔ ان کے ترک کو ترجیح دینے کی وجہ یہی ہوئی ہے کہ اہل مدینہ کا تعامل زیادہ تر ترک رفع کا تھا۔ امام مالک کے مذہب کا زیادہ تر دار و مدار تعامل اہل مدینہ ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مدینہ میں زیادہ تارکین تھے۔ مکہ میں زیادہ تر رفع یدین کا عمل ہوتا تھا۔ مکہ والوں نے یہ عمل عبداللہ بن زبیر سے لیا تھا۔ امام شافعی نے اپنی فقہ کا مدار عمل اہل مکہ پر رکھا ہے مرکز علمیہ میں سے اہم ترین مرکز علم کوفہ تھا کوفہ میں امام صاحب کے زمانہ تک سب علماء فقہاء اور عام

بقیہ ۱۔ حضرت ابن عباسؓ کا یہ ارشاد بھی مڑی ہے۔ رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یضعہ

(۲) ابو ہریرہؓ کی روایت میں سجدہ کے وقت رفع یدین مذکور ہے (ابن ماجہ ص ۶۲)

(۳) حدیث ابی حمید الساعدی مع عشرة من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں قیام من الركعتین

کے وقت بھی رفع یدین مذکور ہے۔ (ابن ماجہ ص ۶۲ البوداؤد ۱۰۶ ج ۱)

(۵) حدیث علی بن ابی طالب اس میں قیام من السجدتین کے وقت رفع یدین ثابت ہے (ابن ماجہ ص

۶۲ البوداؤد ص ۱۰۹ ج ۱) اخرجه الترمذی وصححه واخرجه البوداؤد و احمد بن منبل والنسائی وابن ماجہ وصححه الفیاض

احمد بن منبل فیما علی عنہ الخلال لکن قال الخطابی لا اعلم احدا من الفقہاء قال بہ (ادب السالک ص ۲۰۲ ج ۱)

(۶) حدیث انسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه فی الركوع والسجود رواہ

البیہقی و اسنادہ صحیح (آثار السنن ص ۱۳۱)

(۷) حدیث جابر بن عبد اللہؓ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرفع یدیه فی کل تکبیر من الصلوۃ المکتوبۃ رواہ احمد فی

مسندہ (اعلام السنن ص ۶۷ ج ۳) یہ چند مثالیں پیش کی ہیں کتب حدیث کے تتبع کرنے

پر اس قسم کی بہت سی احادیث مل سکتی ہیں۔

مسلمانوں کا عمل ترک رفع کا تھا۔ کوفہ والوں نے یہ عمل عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی سے لیا تھا کوفہ کی بنا حضرت عمرؓ کی خلافت میں ہوئی ہے انہوں نے یہاں صدر معلم حضرت ابن مسعودؓ کو بنا کر بھیجا تھا اور بھی بہت سے صحابہ یہاں آباد کر دئے گئے حضرت علیؓ نے کوفہ کو اپنا دار الخلافہ بنالیا تھا۔ تو اہل کوفہ نے یہ ترک رفع کا عمل ابن مسعود اور علی کے تلامذہ سے لیا ہے۔ ابن مسعودؓ سے نماز سیکھ کر کوفہ کے لوگ حضرت عمرؓ کی خدمت میں بھی گئے ہیں اُن سے بھی نماز سیکھی ہے اس کے بعد بھی ترک رفع ہی کرتے رہے بتانا یہ ہے کہ عہد رسالت سے لے کر ائمہ کے زمانہ تک بلاد اسلامیہ اور مراکز علمیہ میں دونوں عمل جاری رہے ہیں کوفہ میں تو سب تارکین تھے مدینہ میں اکثر تارکین تھے اور مکہ میں اکثر اہل نجد تھے دوسرے شہروں میں بھی تارک بھی تھے رفع بھی تھے۔ بغیر بحث اور مناظرہ کے دونوں عمل متواتر چلے آئے ہیں یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ کسی چیز کے ثبوت کے لئے صحابہ و تابعین کا تعامل سب سے بڑی دلیل ہوتا ہے اس لئے کہ صحابہ کرام کا معاشرہ وہ معاشرہ ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تشکیل دیا ہے۔ اس معاشرہ میں صرف وہی چیز رائج پا سکتی ہے جس پر دربار رسالت سے مہر تصدیق لگ چکی ہو۔ صحابہ کا عمل درحقیقت ترجمان السنۃ ہوتا ہے۔ محدثین کی طرز پر کسی چیز کو سند متصل سے ثابت کرنا یہ بھی ثبوت کا ایک اہم اور متبرک طریقہ ہے لیکن تعامل کا مقام اس سے بہت بلند ہے اس لئے کہ سندوں سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ زیادہ تر خبر واحد کے درجہ میں ہوتی ہے اور تعامل و توارث، تو اثر کی ایک قسم ہے۔ خبر واحد کا درجہ تعامل کے سامنے وہی ہے جو ایک چراغ کا نصف النہار میں چنانچہ ایک بات اگر سند صحیح سے ثابت ہو لیکن اہل مدینہ کا عمل اس کے خلاف ہو تو امام مالک اہل مدینہ کے عمل کو اپنا مذہب بناتے ہیں اور اس حدیث صحیح میں تاویل کر لیتے یا ترک کر دیتے ہیں سندوں کی جانچ پڑتال اور اس میں تنقیح و تحقیق نہایت ضروری عمل ہے لیکن اپنی نظر کو اسی حد تک مقصور رکھنا اور تعامل سلف سے صرف نظر کر لینا بھی انتہائی تقصیر ہے۔

یہ تعامل کی عظمت سمجھانے کے لئے ایک منمنی اشارہ تھا۔ بتانا یہ ہے کہ احادیث سے بھی رفع یدین اور ترک رفع دونوں ثابت ہیں اور صحابہ و تابعین کا عمل بھی دونوں طرح متواتر و متوارث چلا آ رہا ہے۔ کسی جانب کے ثبوت کا انکار منور نصف النہار کا انکار ہوگا۔ لیکن یہ بات مانی پڑے گی کہ اکثر عمل ترک رفع ہی کا رہا ہے۔ جیسا کہ ابھی بتایا گیا ہے کہ تین اہم مراکز علمیہ میں سے دو مدینہ اور کوفہ میں تارکین زیادہ تھے۔ امام ترمذی نے بھی حسب عادت یہاں باب رفع الیدین عند الخروج قائم کر کے دونوں طرف کی حدیثیں پیش کی ہیں پہلے ابن عمرؓ کی رفع یدین والی حدیث پیش کی ہے

اس کے بعد فرماتے ہیں۔ وبہذا یقول بعض اہل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 اس کے بعد عبداللہ بن مسعود کی ترک رفع والی حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں وبہ یقول غیر
 واحد من اہل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین وهو قول سفیان
 و اہل الکوفۃ قائلین رفع کا ذکر کرتے وقت ”بعض“ کی تعبیر اور قائلین ترک رفع کے ذکر کے
 وقت ”غیر واحد“ کی تعبیر اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ صحابہ و تابعین میں اکثریت تارکین
 کی تھی۔ جن احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز نفل کی گئی ہے رفع یدین
 کو نفل کرنے یا نہ کرنے کے اعتبار سے ان کی تین قسمیں ہیں۔

تنبیہ خامس

(الف) وہ حدیثیں جن میں تصریح ہے کہ رکوع کو جاتے اور اٹھتے وقت رفع یدین کیا جاتا تھا جیسا کہ عبداللہ
 بن عمر کی حدیثیں۔

(ب) وہ حدیثیں جن میں ترک کی تصریح ہے یعنی صراحت یہ ذکر کیا گیا ہے کہ صرف تکبیر افتتاح کے وقت
 رفع یدین ہوتا تھا پھر کہیں نہیں ہوتا تھا جیسے عبداللہ بن مسعود کی حدیث ترمذی، نسائی وغیرہ میں موجود ہے
 (ج) نماز کو نفل کرنے والی کچھ حدیثیں ایسی ہیں جن میں نہ رفع کا ذکر ہے نہ ترک کا۔ دونوں سے ساکت یعنی رادی
 باقی آداب تو نفل کو تلبہ لیکن ان موقعوں پر رفع یدین ذکر نہیں کرتا۔ اگر غور کیا جائے تو یہ بھی ترک ہی کی دلیلیں
 بنتی ہیں۔ اس لئے کہ السکوت فی معارض البیان بیان ہے۔ اگر رفع یدین حضور صلی اللہ علیہ وسلم کرتے
 ہوتے تو رادی اس کو ضرور بیان کرتا۔ بیان نہ کرنا اور سکوت کرنا بظاہر دلیل ہے کہ ان دو جگہ رفع نہیں ہوا
 تھا۔ اسی لئے سکوت اختیار کیا۔

اگر صرف پہلی دونوں قسموں کا تقابل کیا جائے تو قسم اول کی گنتی قسم ثانی کی حدیثوں کی گنتی سے
 زیادہ ہے۔ اسی لئے رفع یدین ثابت کرنیوالے حضرات یہ کہہ دیتے ہیں کہ رفع کی حدیثیں زیادہ ہیں ترک
 کی حدیثوں سے لیکن قسم ثالث کی حدیثیں بھی درحقیقت ترک ہی کی دلیلیں ہیں تو جب ان کو قسم ثانی کے
 ساتھ ملا یا جائے گا تو ان کی تعداد رفع کی حدیثوں سے بڑھ جائے گی۔

اگر رفع کی حدیثیں زیادہ بھی ہوں تو یہ ترک کے پہلو کی کمزوری کی دلیل نہیں۔ بات یہ ہے کہ رفع ایک
 وجودی چیز ہے۔ اور ترک عدمی چیز ہے۔ وجودی چیز کو لوگ زیادہ نقل کرتے ہیں۔ عدمی کے نقل کی طرف کم
 ہی دھیان کیا جاتا ہے۔ مثلاً کسی نے ایک کام ایک مرتبہ کیا اور دس مرتبہ چھوڑا تو کرنا چونکہ وجودی چیز
 ہے اس لئے اس ایک مرتبہ کرنے کے ناقل بیسیوں اٹھ کھڑے ہوں گے۔ اور دس دفعہ کا ترک چونکہ عدمی
 چیز ہے اس لئے اس کے نقل کرنے کی طرف شاید ہی کسی ایک آدمی کو دھیان ہو۔ اس مثال

میں کیا آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ کرنے کے ناقل زیادہ ہیں اور نہ کرنے کے ناقل ایک دو ہیں اس لئے کرنے کی تعداد زیادہ ہے اور نہ کرنے کی تعداد کم ہے۔ یقیناً آپ یہ سطحیت اختیار نہیں کر سکیں گے۔ بلکہ یہی کہیں گے کہ کرنا چونکہ وجودی تھا اس لئے ایک مرتبہ کو ہی کئی افراد نے نقل کر دیا اور نہ کرنا ایک سببی چیز ہے اگرچہ یہ دس گنا ہوا لیکن اس کے نقل کی طرف توجہ نہ ہوئی اس کی سلبیت اور عدمیت کی وجہ سے بالکل یہی حال اس مسئلہ میں ہے کہ رفع یدین اگر ترک سے کم بھی کیا گیا ہو تب بھی رفع ہی کے ناقل زیادہ ہوں گے۔ لہذا ناقلین کی قلت اور کثرت کو دیکھ کر رفع کو ترجیح دے لینا حقیقت شناسی کے خلاف ہے البتہ اور وجہ ترجیح اگر سامنے ہوں تو ہمیشہ کیجئے ہم بھی ترک کے وجہ ترجیح پیش کریں گے جدھر جی چاہے چلے جائیں۔

تیسرا سادس

رکوع کو جانے اور اٹھنے کے وقت رفع یدین کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس ثبوت میں کوئی نزاع اور اختلاف نہیں۔ اس کو ہم اور وہ سب ہی مانتے ہیں اختلاف ان دو جگہ دوام رفع یدین کا ہے کہ آیا ان دو جگہ رفع یدین کرنے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات شریفہ تک دوام واستمرار کیا ہے یا نہیں وہ دوام کے مدعی ہیں اور ہم دوام ثابت مانتے ہیں ان دو جگہ ثبوت رفع یدین متفق علیہ بات ہے دوام رفع یدین ان دو جگہ میں یہ متنازع فیہ ہے اختلاف اور نزاع کے موقع پر اگر وہ ایسی روایتیں پیش کریں جن سے دو جگہ ثبوت رفع یدین ہوتا ہے تو یہ انکے کیلئے درست نہ ہوگا اس لئے کہ ثبوت رفع یدین تو ہم ان دو جگہوں میں خود مانتے ہیں بلکہ ان دو جگہ سے زائد کے ناقل ہیں۔ ہمیں سمجھانے کیلئے کچھ ایسی روایتیں پیش کیجئے جو قطعاً نزاع کو ثابت کریں یعنی جن سے دوام ثابت ہو اور ہمارے خلاف ان کی دلیلیں صرف وہی حدیثیں بن سکتی ہیں جو دوام رفع یدین کو ان جگہوں میں ثابت کریں اور ایسی ان کے پاس ایک بھی مرتجیح حدیث نہیں ہے جتنی وہ پڑھ کے سناتے ہیں وہ صرف ثبوت پر دال ہیں۔ اس میں تو اختلاف ہی کوئی نہیں دہکتے ہیں حدیثوں میں یہ لفظ ہیں کان یدرفع یدیدہ اذا رکع واذا رفع رأسه من الرکوع۔ اس میں مضارع پر کان داخل ہے جو مفید استمرار ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ان دو جگہ میں رفع یدین کرنے پر دوام اور استمرار ہوا ہے اس کا جواب یہ کہ مضارع پر کان کا داخل ہونا دوام واستمرار کو مستلزم نہیں۔ مضارع باکان کی دلالت استمرار پر مرتجیح نہیں ہے۔ کتاب الطہارت میں حدیث گزر چکی ہے۔ کان یدطوف علی نساءه بغسل واحد۔ لیطوف مضارع ہے۔ اس پر کان داخل ہے۔

حالانکہ یہاں استمرار کا معنی نہیں ہے۔ ایک رات میں تمام ازواج کی طرف گشت کرنا یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نہ دائمی معمول تھا نہ اکثری عمر میں ایک دو مرتبہ کا واقعہ ہے اور اس کو مضارع اور کان سے راوی نے تعبیر کیا ہے۔

اس لئے استمرار کی یہ دلیل غلط ہے۔ دوام کی کوئی مرتزح دلیل پیش کیجئے اس کی قدر کی جائے گی۔ لیکن یہ آپ بے نہیں ہو سکے گا۔ اس تقریر سے مغالطہ دور ہو گیا کہا جاتا ہے کہ رفع یدین کرنے والوں کی دلیلیں زیادہ ہیں یہ واقعہ کے خلاف ہے اور مغالطہ ہے۔ ثبوت رفع یدین کی حدیثوں کو اپنی دلیلیں سمجھ لیا۔ حالانکہ اسکا اختلاف سب سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ آپ اُن حدیثوں کی گنتی کیجئے جو صحیح ہوں اور صراحتاً دوام پر دال ہوں۔

بعض اوقات دوام ثابت کرنے کے لئے ابن جریر کی وہ روایت پیش کر دی جاتی ہے جس میں تکبیر تحریمہ اور رکوع سے اٹھتے اور جلتے وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین کرنا مذکور ہے اس کے بعد یہ زیادتی بھی ہے فسا زالت تلتک صلاتہ حتی لقی اللہ لیکن یہ زیادتی انتہاء جبر کی ضعیف بلکہ موضوع ہے۔ اس کی سندیں عصمت بن محمد ایک راوی ہے۔ اس پر محدثین نے شدید جرح کی ہے یحییٰ بن معین فرماتے ہیں ”کذاب یضع الحدیث“ عقیلی فرماتے ہیں یحدث بالبواطیل عن الثقات۔ ابن عدی فرماتے ہیں۔ کل حدیثہ غیر محفوظہ۔ اس کی سندیں ایک اور راوی عبد الرحمن بن قریش ہے اس پر بھی ائمہ رجال نے جرح کی ہے۔ بعض نے اسے منہم بالوضع قرار دیا ہے۔

تسویر سابع | ترک رفع یدین کچھ چند دلائل

بہت سی احادیث مرفوعہ اور آثار مجاہدہ سے ثابت ہے کہ رفع یدین صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہونا چاہیئے۔ بہت علماء نے ایسی احادیث کی تخریج تفصیل سے کر دی ہے۔ مثلاً علامہ زلیعی نے نصب الراية ج ۱ ص ۴۱۲ سے ج ۱ ص ۴۱۳ تک ایسی احادیث کی تخریج بھی کی ہے اور ان کی سندوں پر کئے گئے اعتراضات کے جوابات بھی دیئے ہیں اوجز المساک ص ۲۰ ج ۱ ص ۴۰۲ ج ۱ ص ۴۰۳ اور بذل الجہود جلد ثانی کے ابتدائی صفحات میں ایسی حدیثیں کافی پیش کر دی گئی ہیں۔ نیل الفرقدین اور بسط الیدین بھی اس موضوع پر بے نظیر اور مصفا نہ کتابیں ہیں۔ ایسے ہی اعلام السنن ص ۳ تا ص ۴ ج ۳ کا مطالعہ

۱۔ ذکرہ الزلیعی فی نصب الراية ناقلاً عن البیهقی (ص ۴۰۹، ۴۱۰ ج ۱)
 ۲۔ دیکھئے میزان الاعتدال ص ۲ ج ۲ لسان المیزان ص ۱۰، ج ۲ تفصیل کے لئے ملاحظہ ماٹھیہ نصب الراية
 ص ۴۰۹، ۴۱۰ ج ۱ ص ۵۸۲ ج ۲ لسان المیزان ص ۲۲۵، ۲۲۶ ج ۲۔

بھی فنی اور فقی حیثیت سے بہت مفید ثابت ہوگا۔ یہاں صرف برکت کے طور پر چند احادیث پیش کی جاتی ہیں۔

۱۔ جابر بن سمرہ کی حدیث مرفوعہ قال خرج علينا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال مالي اربكم راضعي ايدىكم كانها اذناب خيل شغس اسكنوا في الصلوة ۱۸۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے اس حدیث میں ہاتھ اٹھانے پر انکار فرمایا ہے پھر حکم دیا ہے نماز میں سکون اختیار کرنے کا۔ یہاں اس رفع یدین سے روکنا ہے جو نماز میں ہوتا ہے اور وہ رکوع کو جانے اور رکوع سے اٹھنے کے وقت کا ہے۔ افتتاح کے وقت کا جو رفع یدین ہے یہ سکون فی الصلوة کے منافی نہیں ہے۔ یہ نماز کے ایک طرف میں ہے۔ فی الصلوة نہیں ہے۔ نیز وہ رفع جمع علیہ اسمیں کسی کو کلام ہی نہیں۔

بعض نے اس استدلال پر یہ اشکال پیش کیا ہے کہ اس حدیث میں اس رفع یدین سے روکنا مقصود نہیں جو رکوع کو جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت ہوتا ہے۔ بلکہ شروع شروع میں سلام پھیرنے کے وقت رفع یدین ہوتا تھا۔ اس سے روکنا مقصود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی سلام کے وقت رفع یدین ہوتا تھا۔ اور اس سے روک بھی دیا گیا ہے۔ لیکن اس سے روکنے کے لئے اور حدیثیں ہیں۔ یہ حدیث اس کے متعلق نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں لفظ ہیں اسکنوا فی الصلوة یہ لفظ بتاتے ہیں کہ یہاں اس رفع سے روکنا ہے جو فی الصلوة ہوتا ہے اور سلام کے وقت والا رفع تو خارج الصلوة ہے یا فی طرف الصلوة ہے وہ سکون فی الصلوة کے منافی نہیں ہے بلکہ

۱۔ صحیح مسلم ۱۸ ج ۱۔

۲۔ نیز ہماری سند روایت کے لفظ یہ ہیں خرج علينا رسول الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال الخ اور سلام کے وقت رفع یدین والی حدیث اس طرح شروع ہوتی ہے قال صلیت مع رسول الله صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم فلما اذا سلمنا قلنا بايدينا الخ (مسلم ۱۸ ج ۱) دونوں حدیثوں کے سیاق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے دونوں حدیثیں الگ الگ ہیں پہلی حدیث اس وقت کی ہے جبکہ صحابہؓ ایک نماز پڑھ رہے تھے اور نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم تشریف لے آئے اور دوسری حدیث اس وقت کی ہے جبکہ صحابہؓ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کے ساتھ نماز باجماعت ادا کر رہے تھے۔ اس لئے دونوں حدیثوں کو ایک قرار دیکر پہلی حدیث کو بھی رفع عند السلام پر محمول کرنا درست نہیں (ملفوظ من اعلاء السنن ۴ ج ۲، فتح البہم ۴ ج ۲)۔

اگر علی سبیل التذلل تسلیم کر لیں کہ یہاں اسی رفع سے روکنا مقصود ہے۔ جو سلام کے وقت ہوتا تھا تو ہم کہیں گے کہ جب سلام کے وقت کے رفع کو سکون فی الصلوٰۃ کے منافی سمجھا گیا ہے تو رکوع کو جانے اور اٹھنے کے وقت کا رفع یدین بدرجہ اولیٰ سکون فی الصلوٰۃ کے منافی ہوگا۔ تو اس کی ممانعت دلالت النص سے ثابت ہوئی۔ بہر کیف یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں ناز کے اندر رفع یدین سے روکا گیا ہے۔ یہ قولی حدیث ہے جو صحت میں فعلی سے بڑھ کر ہے۔ اس استدلال پر اور دوسری حدیثوں سے استدلال پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں اعلاء السنن ص ۳۲ ج ۳ سے لے کر ص ۲۸ تک دلائل بھی پیش کئے گئے ہیں۔ اور ان اعتراضات کے تفصیلی جوابات بھی دیئے گئے ہیں۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث قال عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ الا اصلی بکمل صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی فلم یرفع یدیه الا فی اقل مسرۃ لہ رواہ الترمذی وقال ہذا حدیث حسن۔ ابجوہر النقی میں یہ ارشاد فرمایا ہے کہ رجالہ رجال مسلم۔ حافظؒ نے التلخیص الجیر میں فرمایا ہے کہ ابن خرم نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔ امام نسائی نے بھی اس حدیث کی تخریج کی ہے۔

فائدہ۔ عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث رفع یدین کے بارہ میں دو قسم کی ہے۔ ایک یہ کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے خود فعل کر کے دکھایا یعنی نماز پڑھ کے دکھائی۔ اور فرمادیا کہ حضورؐ کی نماز بھی ایسی ہی ہوتی تھی۔ جیسا کہ ترمذی اور نسائی کے حوالے سے اوپر پیش کیا جا چکا ہے۔ یہ حدیث ثابت ہے۔ عبداللہ بن مسعودؓ کی اس مضمون کی ایک اور حدیث بھی ہے جس میں ابن مسعودؓ کا اپنا عمل نہیں بیان کیا گیا بلکہ اپنی زبان سے یہ حضورؐ کے فعل کو نقل کر رہے ہیں۔ اس کے الفاظ یوں ہیں: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع یدیه الا فی اقل مسرۃ۔ اس حدیث کے ثبوت پر محدثین کو اعتراض ہے۔ عبداللہ بن مبارک وغیرہ حضرات سے منقول ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ لم یثبت حدیث ابن مسعودؓ اس سے مراد دوسری حدیث ہے۔ پہلی کے ثبوت کا وہ انکار نہیں کرتے۔ چنانچہ عبداللہ بن مبارک کے الفاظ

۱۔ جامع ترمذی ص ۵۹ ج ۱ سنن ابی داؤد ص ۱۰۹ ج ۱ رواہ احمد و ابوداؤد و الترمذی من حدیث عامر بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمہ عن ابن مسعود رواہ ابن عدی و الدارقطنی و البیہقی من حدیث محمد بن جابر عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم عن علقمہ عن ابن مسعود الخ (التلخیص الجیر ص ۲۲۲ ج ۱)

۲۔ اعلاء السنن ص ۴۵ ج ۳ ۴۷ ص ۲۲۲ ج ۱ ۴۷ ص ۱۵۸ ج ۱۔

میں غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے۔ عبداللہ بن مبارک کے لفظ یہ ہیں۔ لم یثبت حدیث ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع یدیه الا فی اوّل مرّة معلوم ہوا ابن مبارک دوسری حدیث کو غیر ثابت کہہ رہے ہیں۔ پہلی حدیث کو نہیں۔ اور پہلی حدیث کا عبداللہ بن مبارک انکار بھی نہیں کر سکتے اس لئے کہ نسائی نے ”ترک ذلك“ کا عنوان قائم کر کے اسی حدیث کی تخریج کی ہے۔ جس کے راوی خود عبداللہ بن مبارک ہیں سند یہ ہے۔ اخبرنا سوید بن نصر ثنا عبد اللہ بن المبارک عن سفیان عن عامر بن کلیب عن عبد الرحمن عن الاسود عن علقمة عن عبد اللہ قال اذا خبرکم بصلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فقام فرفع یدیه اوّل مرّة ثم لم یعد۔ آپ جانتے ہیں کہ نسائی نے التزام محض کیا ہوا ہے۔ اگر کسی حدیث میں علت ہوتی ہے۔ تو ظاہر کر دیتے ہیں۔ عبداللہ بن مبارک جس کی تحدیث خود کر رہے ہیں اس کو غیر ثابت کیسے کہہ سکتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ پہلی حدیث ثابت ہے اور دوسری غیر ثابت ہے۔

۳۔ امام ابو حنیفہ اور امام اوزاعی کا اس مسئلہ میں مناظرہ ہوا تھا۔ امام ابو حنیفہ نے یہ حدیث سند کے ساتھ پیش کی تھی۔ قال حد ثنا حماد عن ابرہہ عن علقمة والاسود عن ابن مسعود ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یرفع یدیه الا عند افتتاح الصلوۃ ولا یعود لشیء من ذلك۔ اس سند میں امام ابو حنیفہ کے لئے کہ حضرت ابن مسعود تک کوئی لاوی ایسا نہیں جس میں کلام کرنے کی گنجائش ہو۔

۴۔ حضرت برابر بن عازب کی حدیث کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر لا یفتاح رفع یدیه حتی تکون ابهاما قریباً من شحمتی اذ ینہ ثم لا یعود تکمّل حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے وقت کانوں کی لوت تک ہاتھ اٹھاتے تھے اس کے بعد نہیں اٹھاتے تھے۔ اس کی تخریج امام طحاوی امام ابوداؤد اور ابن ابی شیبہ نے مختلف طرق سے کی ہے۔ امام ابوداؤد نے بعض طریق میں کلام بھی کیا ہے جس کے علماء نے جوابات دیئے ہیں گئے

۱۔ ترمذی ص ۵۹ ج ۱۔

۲۔ جامع مسانید الامام الاعظم ص ۲۵۲، ۳۵۵ ج ۱۔ اس پر تفصیلی کلام کے لئے ملاحظہ ہو۔

اعلاء السنن ص ۵۸، ۵۹ ج ۳۔ ابوداؤد (ص ۱۰۹ ج ۱) طحاوی (ص ۱۶۲ ج ۱) ابن

ابی شیبہ (ص ۲۳۶ ج ۱) دیکھئے بذل الجہود ص ۸۰ ج ۲۔

۵۔ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تَرْفَعُ الْأَيْدِيَ الْإِذَا سَبَّحَ مَوَاطِنَ (الحديث) یعنی ہاتھ صرف سات جگہوں میں اٹھائے جانے چاہئیں ان سات جگہوں میں افتتاحِ صلوٰۃ کا ذکر تو ہے رکوع کو جانے اور اٹھنے کا کوئی ذکر نہیں۔ طبرانی نے یہ حدیث مرفوعاً نقل کی ہے ابن ابی شیبہ نے موقوفاً اور بزار نے ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ دونوں سے یہ حدیث مرفوعاً و موقوفاً تخریج کی ہے بیہقی اور حاکم نے دونوں سے مرفوعاً اس کی تخریج کی ہے۔ تفصیل نسب الراہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

۶۔ بیہقی نے اپنی سند سے حضرت ابن مسعودؓ کا یہ اثر نقل کیا ہے۔ ”قَالَ صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَلِي بِكَرْدٍ عَمْرٍو فَلَمْ يَزِدْ فَعَوَا أَيْدِيَهُمْ أَلَا عِنْدَ افْتِتَاحِ الصَّلَاةِ“۔ (حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکرؓ کے پیچھے نمازیں پڑھی ہیں۔ یہ سب تکبیر تحریمہ کے علاوہ کہیں بھی ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے)

۷۔ طحاوی شریف میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر عن الاسود قال رأيت عمر بن الخطاب يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود۔ حافظ نے الدرایہؒ میں فرمایا ہے کہ رجالہ ثقات۔ (اسود تابعی فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ کو دیکھا کہ وہ ہر تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھاتے تھے پھر نہیں اٹھاتے تھے۔)

۸۔ طحاوی شریف میں حضرت علیؓ کا اثر ان علیتا کان يرفع يديه في أول تكبيرة من الصلوة ثم لا يرفع بعد ثم حافظ نے الدرایہؒ میں فرمایا ہے۔ ”رجالہ ثقات۔“ حافظ عینی نے عمدۃ القاریؒ میں فرمایا ہے کہ اس حدیث کی سند شرطِ مسلم پر ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؓ تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھاتے تھے اس کے بعد نہیں اٹھاتے تھے۔)

۱۔ از ص ۳۸۹ ج ۱ تا ۳۹۲ ج ۱

۲۔ رواہ ابن عدی والدارقطنی والبیہقی (التفصیل الجبیر ص ۲۲۲ ج ۱)

۳۔ طحاوی (ص ۱۶۴ ج ۱) ابن ابی شیبہ (ص ۲۳۴ ج ۱)

۴۔ ص ۸۵۰

۵۔ طحاوی (ص ۱۶۳ ج ۱) ابن ابی شیبہ (ص ۲۳۶ ج ۱) موطا امام محمدؒ ص ۹۰۸

۶۔ ص ۸۴

۷۔ ص ۲۴۴ ج ۵ ص ۲۴۴ ج ۵

۹ ابو بکر بن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں حدیث نقل کی ہے کہ ان اصحاب عبد اللہ و اصحاب علی لا یرفعون ایدیہم الا فی افتتاح الصلوٰۃ (یعنی حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی کے علاوہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہی ہاتھ اٹھاتے تھے) صاحب البحر النقی فرماتے ہیں۔ هذا ایضا سند صحیح جلیلؑ

۱۰ عن مجاہد قال صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع یدیہ الا فی التكبیرۃ الاولیٰ من الصلوٰۃؑ اس کی تخریج امام طحاوی نے اور ابو بکر بن شیبہ نے اپنے مصنف نے میں امام بیہقی نے کتاب المعرفۃ میں کی ہے۔ اس کی سند صحیح ہے (مجاہد تابعی فرماتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے۔ وہ نماز میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ کہیں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے)

۱۱ امام محسنہ نے اپنے موطا میں عبدالعزیز بن حکیم کا اثر نقل کیا ہے قال رأیت ابن عمر یرفع یدیہ حداد ذنیہ فی اقل تکبیرۃ افتتاح الصلوٰۃ ولم یرفعہما فی ما سوی ذلکؑ

تتویر ثامن | حدیث ابن عمرؓ پر عمل کرنے سے چند اعذار۔

رفع یدین کو نقل کنیولے صحابہ میں سے سب سے زیادہ پیش پیش حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہیں انہی کی حدیثیں اس سلسلہ میں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ اس حدیث پر عمل کرنے میں کچھ علمی موانع اور مشکلات ہیں جن پر نظر کر لینا مناسب ہے۔ ایک بات تو یہ کہ فقہ مالکی کا زیادہ تردد اور مدار عبداللہ بن عمرؓ کی روایات پر ہوتا ہے اور کوع کو جانے اور اٹھتے وقت رفع یدین کرنا عبداللہ بن عمرؓ بڑی شد و مد کے ساتھ نقل کر رہے ہیں۔ اسانید کثیرہ صحیحہ سے ان کی یہ نقل مرفوع ثابت ہے۔ اس کے باوجود امام مالک کا مختار اس کے خلاف ہے اور وہ اس لئے خلاف ہے کہ عمل اہل مدینہ اس کے خلاف تھا۔ امام مالک کے مختار کا اور عمل اہل مدینہ کا روایت ابن عمرؓ کے خلاف ہونا نظر انداز کرنے کے قابل چیز نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ ابن ابی شیبہ اور طحاوی نے بطریق مجاہد ابن عمرؓ کا اثر نقل کیا ہے ترک رفع یدین کا تیسری بات یہ ہے کہ رفع یدین کے بارہ میں ابن عمرؓ سے روایات مختلف قسم کی ہیں۔

۱۔ ص ۲۲۹ ج ۱۔ ۲۔ البحر النقی بذیل السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۷۹ ج ۲۔
۳۔ طحاوی (ص ۱۶۳ ج ۱) ابن ابی شیبہ (ص ۲۳۷ ج ۱) آثار السنن (ص ۱۳۸) وراجع اعلام السنن
ص ۵۰، ۵۱ ج ۲) ۴۔ موطا امام محمد ص ۹۰

جو کتب حدیث میں موجود ہیں یہاں صرف ان روایات کی قسموں کی فہرست پیش کی جاتی ہے قسم اول ابن عمرؓ کی وہ روایتیں ہیں جن میں صرف تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین نقل کیا ہے۔ قسم ثانی ابن عمرؓ کی وہ روایتیں ہیں جن میں دو جگہ رفع یدین کا ذکر ہے افتتاح کے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت قسم ثالث ابن عمرؓ کی وہ روایتیں جن میں تین جگہ کے علاوہ جو تھی بلکہ بھی رفع یدین کا ذکر ہے افتتاح کے وقت رکوع سے اٹھتے وقت قسم رابع ابن عمرؓ کی وہ روایتیں جن میں ان تین جگہ کے علاوہ جو تھی بلکہ بھی رفع یدین کا ذکر ہے یعنی بعد از تیسری قسم خامس جن میں پہلی جگہوں کے علاوہ پانچویں جگہ بھی ذکر ہے یعنی بین التمجیدین۔ قسم سادس جن میں خفض اور رفع اور ہر انتقال اور ہر قیام و قعود کے وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایات اس سلسلہ میں چھ قسم کی ہوئیں اتنا شدید اضطراب کیا استدلال پیدا کرنے میں تامل پیدا نہیں کرتا۔

تنویر تاسع وجہ ترجیح ترک رفع یدین

پہلے بتایا جا چکا ہے کہ رکوع کو جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کرنا اور نہ کرنا دونوں باتیں حدیث سے ثابت ہیں۔ کسی کے ثبوت کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ حنفیہ نے ترک رفع والی احادیث کو ترجیح دی ہے وجہ ترجیح کئی ہیں مثلاً۔
 حنفیہ کا معمول یہ ہے کہ جب ایک مسئلہ میں مختلف حدیثیں وارد ہوں تو اس جانب کو ترجیح دیتے ہیں جو اوفق بالقرآن ہو۔ ترک رفع کی حدیثیں اوفق بالقرآن ہیں۔ قرآن میں ہے۔ **تَسْمَعُونَ لِلّٰہِ** تانتین کی ایک تفسیر ساکنین ہے یعنی نمازیں سکون سے کھڑے ہوا کرو۔ ظاہر ہے کہ سکون زیادہ ترک رفع میں ہے۔ یہ بات یاد رہے کہ یہ ہم نے دلیل پیش نہیں کی بلکہ وجہ ترجیح پیش کی ہے۔ اسی

لے کما فی المدونۃ الکبریٰ عن مالک (معارف السنن ص ۴۷۲ ج ۲) واخرہ البیہقی فی الخلا فیات ونقل عن الحاكم انه باطل موضوع (نصب الراية ص ۴۰۴ ج ۱) لے مؤلفا امام مالک (ص ۵۹ ۶۰۰)
 لے جیسا کہ مشکوٰۃ کی فصل اول کی زیر بحث روایت میں ہے۔ لے صحیح البخاری ص ۱۰۲ ج ۱ لے جز رفع یدین للبخاری (کنزانی معارف السنن ص ۴۷۲ ج ۲) لے رواہ الطحاوی فی مشکوٰۃ ولفظہ کان یرفع یدہ فی کل خفض و رفع و رکوع و سجود و قیام و قعود و بین السجود و بین ذکر ان النبى صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلك۔ (فتح الباری ص ۲۲۳ ج ۲) وراجع ایضاً (اعلام السنن ص ۲۶ ۲۷) فَوَیِّنَ اَنْ رَجَالَہُ ثَقَاتٌ ونا ادعاہ الحافظ من کون معذہ الروایۃ شاذۃ غیر صحیح۔

حیثیت سے اس میں غور کرنا چاہیئے۔

۲۔ امام طحاویؒ نے اپنی عادت کے مطابق یہاں وجہ نظر پیش فرمائی ہے۔ ان کی نظر کا حاصل یہ ہے کہ تکبیر افتتاح کے ساتھ رفع یدین سب کے نزدیک سنت ہے۔ اور تکبیر سجود کے ساتھ رفع یدین کا ترک سب کے ہاں سنت ہے۔ اختلاف دو جگہ ہے۔ تکبیر رکوع کے وقت اور تسبیح کے وقت۔ اس کا فیصلہ یوں کرنا چاہیئے کہ اگر تکبیر رکوع کی مناسبت تکبیر افتتاح سے زیادہ ہے تو اس کے ساتھ مل دیا جائے۔ اگر تکبیر رکوع کی مشابہت تکبیر سجود سے زمین ہے تو اس کے ساتھ ملا دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ تکبیر رکوع کو تکبیر سجود سے مناسبت ہے۔ کیونکہ دونوں سنت ہیں۔ تکبیر افتتاح سے اتنی مشابہت نہیں وہ فرض ہے۔ اس لئے اس کو تکبیر سجود کے ساتھ مل کرنا چاہیئے۔ جیسے تکبیر سجود کے ساتھ رفع یدین نہیں تکبیر رکوع کے ساتھ بھی نہ ہونا چاہیئے۔

۳۔ اختلاف صرف دو جگہ ہے۔ رکوع کو جانے اور رکوع سے اٹھنے کے وقت حالانکہ رفع یدین اور جگہوں میں بھی ثابت ہے مثلاً سجدہ کے وقت، بین السجدتین، بعد الركعتین، عند کل سجدة حالانکہ ہاں کوئی بھی رفع کا قائل نہیں۔ معلوم ہوا کہ اس باب میں فی الجملہ سب نے نسخ تسلیم کر لیا۔ اختلاف صرف اتنا رہ گیا کہ ان دو جگہ بھی نسخ ہوا ہے یا نہیں؟ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ یقینی مقدار پر عمل کر لیا جائے اور یقینی اور اتفاقی جگہ صرف ایک ہے عند افتتاح الصلوۃ لہذا اسی جگہ رفع یدین کرنا بہتر ہے۔

۴۔ رفع یدین کی حدیثیں بظاہر مختلف ہیں کئی قسم کی حدیثیں ہیں۔ (۱) بعض سے صرف ایک جگہ رفع ثابت ہے۔ یعنی تکبیر افتتاح کے وقت۔ (۲) بعض میں صرف دو جگہ۔ رفع ہے۔ تکبیر افتتاح اور رکوع کو جانے کے وقت۔ (۳) بعض میں تین جگہ رفع یدین ہے۔ درپہلی اور ایک رکوع سے اٹھنے کے وقت۔ (۴) بعض روایات میں چار جگہ رفع یدین آ رہا ہے۔ تین پہلی اور چوتھی ہیں السجدتین و اربع میں پانچ جگہ رفع یدین کا ذکر ہے۔ چار پہلی اور بعد الركعتین۔ (۵) بعض روایات میں چھ رفع یدین ہیں۔ تکبیر کے وقت یدین ثابت ہے جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت گزر چکی ہے لیکن ان سب جگہ کو کوئی نہیں۔ تو نسخ ضرور ہوا۔ نسخ کی ترتیب کیا ہوئی ہے۔ ایک سے کثرت کی طرف یا کثرت سے ایک کی طرف۔ احتمال دونوں تہجیل کا ہے اگر نسخ ہوا ہے تلتہ سے کثرت کی طرف تو ہر جگہ رفع یدین مسنون ہو چکا ہے۔ لیکن اس کا قائل کوئی نہیں اب دوسرا احتمال متعین ہو گیا کہ پہلے زیادہ جگہ ہوتا تھا پھر کم ہوتا ہوتا ایک رہ گیا۔ زمین میں تین پر ٹھہر جانا یہ کسی ترتیب کے مطابق نہیں ہے۔ اس لئے متعین ہو گیا کہ پہلے زیادہ جگہ ہوتا رہا پھر ایک جگہ رہ گیا۔

۵۔ اس مسئلہ میں اختلاف روایات کے پیش نظر اتنا تو ماننا پڑتا ہے کہ رفع یدین کے بارہ میں تغیرات ہوتے رہے ہیں۔ جتنے دوسرے تغیرات نماز میں ہوئے ہیں وہ حرکت سے سکون کی طرف ہوئے ہیں۔ مثلاً پہلے نماز میں چلنے کی گنجائش تھی پھر تبدیلی ہو گئی۔ یا پہلے نماز میں کلام کی اجازت تھی پھر ترک کلام کا حکم ملا۔ ظاہر ہے کہ کلام حرکت ہے اور ترک کلام سکون ہے۔ نظاً ترک کو دیکھنے سے اتنی بات واضح ہو جاتی ہے کہ تغیرات حرکت سے سکون کی طرف ہوتے رہے ہیں۔ اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں بھی تغیر حرکت سے سکون کی طرف ہوا ہو۔

۶۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مسئلہ میں جو فعلی روایات ہیں وہ بظاہر متعارض ہیں۔ لیکن قولی روایات سالم عن المعارضتہ ہیں۔ لہذا انہی پر عمل ہونا چاہیئے۔ اور قولی روایتیں ترک کا تقاضا کرتی ہیں۔ صحیح مسلم میں جابر بن سمرہ کی حدیث ہے۔ ”مالی اریکم رانعی ایدیکم کانھا اذنا بخیل شمس اسکنوا فی الصلوۃ“

۷۔ ترک رفع کے راوی کاش بھی ہمیشہ ترک کارہا ہے۔ بخلاف رفع یدین کے راوی کے کہ ان کا عمل کبھی ایک جگہ رفع یدین کا بھی ہوا ہے۔ طحاوی اور ابن ابی شیبہ نے اپنی سند سے بطریق مجاہد نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے صرف ایک جگہ رفع یدین کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کو تحقیق ہو گئی کہ دوسری تیسری جگہ منسوخ ہے تبھی عمل اپنی روایت کے خلاف کیا۔

۸۔ ترک رفع یدین کے راوی فقیہ زیادہ ہیں۔ تفقہ رواۃ بھی ترجیح کی ایک مستقل وجہ ہے۔ صحابہ میں ترک رفع کے راوی ابن مسعودؓ ہیں۔ اور رفع کے بڑے راوی ابن مسعودؓ ہیں۔ ابن مسعودؓ تفقہ میں ان سے بڑھ کر ہیں۔ تابعین میں ترک رفع کے بڑے راوی علقمہ اور اسود وغیرہ ہیں۔ اور رفع کے راوی نافع ہیں۔ علقمہ اور اسود تفقہ میں نافع سے بہت بڑھ کر ہیں۔ اس لئے بھی ماننا پڑے گا کہ ترک رفع کا پہلو راجح ہے۔

۱۔ وقد قال الأئمة، حديثاً يتداوله الفقهاء غير من حديث يتداوله الشيوخ (تدريب الراوى ص ۴۴ ج ۱) و مثله روى الحاكم فى معرفة علوم الحديث عن وكيع (مقدمة اعلام السنن ص ۱۸۱ ج ۱) قال الحازمى: الوجه الثالث والعشرون من وجوه الترجيح أن يكون رواة أحمد الحديثين مع تساوئهم فى حفظه والاتقان فقهارين باجتناب الأحكام من مشرات الألفاظ فلا استرواح الى حديث الفقهار أولى (مقدمة اعلام السنن ۱۸۱ ج ۱) قال السيوطى: ثالثها — اى من وجوه الترجيح بحال الراوى — فقه الراوى سواء كان الحديث مروياً بالمعنى أو اللفظ (تدريب الراوى ص ۱۹۸ ج ۲) وراجع للتفصيل مقدمة اعلام السنن (ص ۱۸۱ و ۱۸۲ ج ۱)

۹ ترک رفع کے ناقلین حضرات الوالاعلام والہنی ہیں۔ یہ صف اول میں امام کے قریب کھڑے ہوتے تھے اس لئے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کو اچھی طرح سے معلوم کر سکتے تھے۔ بخلاف ناقلین رفع کے جن میں بڑے ناقل عبداللہ بن مسعود ہیں۔ یہ نو عمر تھے ان کا مقام پچھلی صف میں تھا۔ اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو دیکھنے پر اتنے قادر نہ تھے جتنے پہلے لوگ اس لئے بھی ان حضرات کی روایات کو ترجیح ہونی چاہیے۔

۱۰۔ نمازیں جتنے اذکار بھی متعین ہیں۔ وہ کسی نہ کسی عمل کے ساتھ مقرر کئے گئے ہیں۔ مثلاً رکوع کو جانا عمل تھا اس کے ساتھ تکبیر ہے۔ رکوع سے اٹھنا عمل ہے اس کے ساتھ تسبیح ہے۔ پھر سجدہ کو جانا عمل ہے اس کے ساتھ تکبیر ہے۔ سارے ذکر کسی نہ کسی عمل کے ساتھ ہیں۔ لیکن شروع اور آخر میں کوئی اور عمل تھا نہیں۔ اس لئے شریعت نے دو عمل مقرر کئے ہیں۔ شروع میں رفع یدین آخر میں تحویل وجہ۔ درمیان میں تو پہلے ہی عمل موجود تھے رفع یدین کے عمل کے اضافہ کی ضرورت نہیں۔ اس لئے درمیان میں کہیں رفع یدین نہ ہونا چاہیے۔

۱۱۔ شروع اور آخر میں جو ذکر مقرر ہیں۔ وہ دونوں مقررون بالعمل ہیں۔ طرفین دونوں ایک طریقے پر ہیں درمیان والے اذکار بھی ایک طرز پر ہونے چاہئیں یا تو سب مقررون بالعمل ہوں۔ یا سب مجرد ہوں۔ ظاہر ہے کہ اکثر اذکار مجرد ہیں یعنی ان کے ساتھ رفع یدین کا عمل نہیں۔ پھر یہی مناسب ہے کہ رکوع جاتے اور اٹھتے وقت بھی ذکر مجرد ہی ہو۔ تاکہ درمیانی اذکار ایک طرز پر ہو جائیں۔ جیسا کہ طرفین ایک طرز پر تھے

عنه انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي فاذا كان في ركن من صلواته لم ينمض حتى يستوي قاعدًا ۵۵۔

نماز کی پہلی اور تیسری رکعت سے اٹھنے کے دو طریقے ہیں ایک انموض علی صدر القدين یعنی دونوں پاؤں پر رباؤ ڈال کر سیدھا کھڑا ہو جاتے بیٹھے نہیں۔ دوسرا یہ کہ جلسہ استراحت کر کے اٹھے یعنی معمولی سا بیٹھ کر پھر اٹھے۔ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ دونوں طریقے جائز ہیں۔ اختلاف اس میں ہوا ہے کہ ان دونوں میں اولیٰ کون سا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جلسہ استراحت کر کے اٹھنا افضل ہے۔ امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ امام احمد اور جمہور سلف کے نزدیک نہوض علی صدر القدين افضل ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل زیر بحث حدیث ہے اس میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم طاق رکعت سے

لے تفصیل مذاہب کے لئے ملاحظہ ہو معارف السنن ص ۴۷، ۴۸ ج ۳

اٹھنے لگتے تو پہلے سیدھے بیٹھ جاتے پھر اٹھتے۔ جمہور کی دلیل ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ کان النبی ﷺ ینھض فی الصلوۃ علی صدور قد میہ۔
ام ترمذی یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

علیہ العمل عند اهل العلم یختارون ان ینھض الرجل فی الصلوۃ علی صدور قد میہ ان میں "عند اهل العلم" کی تعبیر سے معلوم ہوا کہ اس طرف اہل علم کی اتنی کثرت ہے کہ دوسری طرف والے گویا شمار کے قابل ہی نہیں۔

زیر بحث حدیث جمہور کے نزدیک یا تو بیان جواز پر محمول ہے یا عذر پر یعنی کبھی ضعف یا بیماری کی وجہ سے سیدھا کھڑا ہونا مشکل ہوتا ہے ایسے موقع پر نبی کریم ﷺ جلت استراحت کر کے اٹھتے ہیں۔

عن رائل بن حجر انه رأى النبى ﷺ رفع يديه حين دخل في الصلاة كبر ثم التحف بثوبه ثم وضع يده اليمنى على اليسرى الله

مسئلہ اولیٰ

نمازیں قیام کی حالت میں ہاتھ باندھنے کے متعلق تین مسئلے اختلافی ہیں۔
حالت قیام میں ہاتھ باندھنا مسنون ہے یا ہاتھ چھوڑ کر کھڑے ہونا۔ امام ابوحنیفہ امام شافعی امام احمد اور جمہور سلف کا مذہب یہ ہے کہ وضع یدین سنت ہے۔ یعنی نمازیں ہاتھ باندھ کر کھڑے ہونا چاہیئے۔ امام مالک کا قول مشہور یہ ہے کہ ارسال یدین سنت ہے۔ نماز کے بارہ میں اکثر روایات میں وضع یدین آ رہا ہے۔ مثلاً وائل بن حجرؓ کی زیر بحث حدیث بحوالہ مسلم ایسے ہی اس کے بعد سہل بن سعد کی روایت ہے بحوالہ بخاری کان الناس یومرون ان یضع الرجل الید الیمنی علی ذراعہ الیسری فی الصلوۃ۔ ایسے ہی فصل ثانی میں حدیث ہے عن قبیصة بن ہلب عن ابيه قال کان رسول اللہ ﷺ یضع یدینہ فی الصلوۃ فیأخذ شمالہ بيمينہ رواہ الترمذی وابن ماجہ۔

نمازیں ہاتھ کہاں باندھنے چاہئیں اس میں امام ابوحنیفہ سفیان ثوری کا مذہب اور امام احمد کی روایت مشہور یہ ہے کہ ہاتھ ناف کے

نیچے باندھنے چاہئیں امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ سینے کے نیچے باندھنے چاہئیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ امام احمد کی ایک روایت تخمیر کی بھی ہے۔ یعنی چاہے ناف کے نیچے باندھ لو۔ یا سینے کے نیچے امام شافعی کی روایت نادرہ سینے کے اوپر باندھنے کی بھی ہے۔ لیکن سینے کے اوپر ہاتھ باندھنا کسی کا مذہب نہیں ہے۔ ائمہ کا یہ اختلاف بھی جواز عدم جواز میں نہیں بلکہ صرف اولویت و افضلیت میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے۔ من السنة وضع الکف علی الذلف فی الصلوة تحت السرور۔ اس کی تخریج امام ابو داؤد نے کی ہے۔ اور یہ اصول ہے کہ اگر کوئی صحابی کسی کام کو سنت کہدے تو وہ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے ایسے ابن ابی شیبہ نے حضرت وائل بن حجر کی حدیث نقل کی ہے۔ رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وضع یمینہ علی شمالہ تحت السرور ایسے ہی بہت سے آثار موقوفہ بھی حنفیہ کی تائید کرتے ہیں۔

جن روایات میں فوق السرور یا فوق الصدر ہاتھ باندھنے کا ذکر ہے وہ حنفیہ کے نزدیک تائید جواز پر محمول ہیں۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اس مسئلہ ایسی صحیح حدیث کسی کے پاس بھی نہیں جس میں کسی قسم کے کلام کی گنجائش نہ ہو۔ دونوں طرف کی حدیثوں میں کلام کی گئی ہے۔ لیکن حنفیہ کے حدیث میں کلام نسبت کم ہے۔

مسئلہ ثالثہ | ہاتھ باندھنے کی کیفیت کیا ہونی چاہیے۔ اس میں خود مشائخ حنفیہ کا بھی اختلاف ہے۔ بہتر طریقہ یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی ہتھیلی کو بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھا جائے اور خنصر اور ابهام کا حلقہ بنا لیا جائے اور باقی تین انگلیاں بائیں کلائی پر رکھ لی جائیں۔ یہ طریقہ اس لئے پسند ہے کہ اس میں تمام روایات پر عمل ہو جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں حدیثیں تین قسم کی ہیں بعض میں دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ میں رکھنے کا ذکر ہے۔ جیسا کہ وائل بن حجر کی تخریج حدیث میں ہے۔ بعض روایات میں جائیں کو دائیں سے پکڑنے کا ذکر ہے جیسے فضل ثانی میں قبیمۃ ابن حطب عن امیہ کی روایت میں ہے بعض روایات میں دائیں ہاتھ کو بائیں بازو پر رکھنے کا امر ہے۔ جیسے سہل بن سعد کی روایت۔ اس طریقہ کے مطابق جب دائیں ہتھیلی کو بائیں ہاتھ پر رکھا تو پہلی قسم کی حدیثوں پر عمل ہو گیا۔ جب خنصر اور ابهام

۱۔ سنن ابی داؤد مع بذل المجہود ص ۲۲ ج ۲۔ یہ حدیث ابن الاعرابی کے نسخہ میں ہے۔

۲۔ تفصیل دیکھئے اعلام السنن ص ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲ ج ۲ و آثار السنن ص ۹۰، ۹۱۔

کا حلقہ بنالیا گیا تو دوسری قسم کی روایات پر عمل ہو گیا۔ جب تین انگلیوں کو بائیں بازو پر رکھا تو تیسری قسم کی روایات پر عمل ہو گیا۔

عن جابر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل الصلوة طول القنوت مك
قنوت کے کئی معنی آتے ہیں مثلاً خشوع، سکوت، طاعت اور قیام، یہاں قنوت سے مراد
قیام ہی ہے۔ ابوداؤد کی ایک حدیث میں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا: ائمی الصلوة افضل؟
آپ نے فرمایا ”طول القیام“

اگر کسی شخص کو حق تعالیٰ نفل پڑھنے کا وقت اور توفیق دے تو اس وقت نفل پڑھنے کے دو طریقے
ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ رکعتیں تعداد کے اعتبار سے تو تھوڑی پڑھے لیکن قیام اور قرأت لمبی کرے اس
کو طول قیام سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ دوسرا یہ کہ قیام اور قرأت کو لمبا نہ کرے بلکہ اتنے وقت رکعتیں زیادہ
پڑھے۔ اس کو کثرت سجود سے تعبیر کر دیا جاتا ہے اس بات پر اتفاق ہے کہ دونوں طریقے جائز اور
باعث اجر و ثواب ہیں اس میں اختلاف ہوا ہے کہ ان میں سے زیادہ بہتر طریقہ کونسا ہے امام ابوحنیفہ امام
شافعی اور جہور کے نزدیک طول قیام افضل ہے۔ بعض سلف کے نزدیک تکثیر سجود افضل ہے بعض
تخیر کے قائل ہوتے ہیں۔

جن حضرات کے نزدیک تکثیر سجود افضل ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے بندہ حق تعالیٰ
کے سب سے زیادہ قریب ہو جاتا ہے وہ سجدہ کی حالت میں ہوتا ہے۔ حنفیہ کی اور جہور کی دلیل زیر بحث
حدیث ہے افضل الصلوة طویل القنوت نیز قیام لمبا ہونے کی صورت میں قرآن بھی زیادہ پڑھا
جائے گا اور ظاہر ہے قرآن پڑھنا تسبیح پڑھنے سے افضل ہے اس لئے بھی طول قیام افضل ہونا چاہیے
نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول مبارک بھی زیادہ تطویل قرأت ہی کا تھا اس لئے بھی یہ بہتر ہے۔

عن الفضل بن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة مثني مثني تشهد
فی کل رکعتین الحمد نفل نماز دو دو رکعت ایک سلام کے ساتھ بھی جائز ہے اور چار چار رکعت

۱۔ مذاہب دیکھئے: بزل المجہود (ص ۸۰ ج ۲) فتح الملہم (ص ۹۳، ۲۱۵ ج ۲) معارف السنن ص ۴۹،

۲۸۰ ج ۳ وقال الشيخ البنوری فيه: نسب في الجبراع والجمر من كتبنا الى الشافعية تكثير السجود ولعله رواية
عنه فيجعل الاول مذهبا له. اه قال المحافظ، والذي يظهر ان ذلك يختلف باختلاف الافخاص والاحوال

(فتح الملہم ص ۳۱۵ ج ۲)

بھی۔ دونوں کے بواز پر اتفاق ہے۔ اولویت میں اختلاف ہوا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک دن اور رات کے نوافل دو دو رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔ صاحبین کے نزدیک دن کو چار چار اور رات کے نوافل دو دو رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔ امام صاحب کے نزدیک مطلقاً چار چار افضل ہیں خواہ دن ہو یا رات۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل چار چار کر کے پڑھنے کا مروی ہے نیز چار چار پڑھنے میں مشقت اور مجاہدہ بھی زیادہ ہے۔

شافعیہ فضل بن عباس کی زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں ہے *المطلوۃ* مشنئ مشنئ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بیان فضیلت مقصود نہیں بلکہ نماز کی کم از کم مقدار بتانا مقصود ہے کہ نماز کی اقل مقدار دو رکعتیں ہیں اس سے کم نماز نہیں ہوتی۔

لے کما ورد فی حدیث عائشہ: ما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن وطلوہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن وطلوہن الخ صحیح البخاری

باب ما یقر بعد التکبیر

تکبیر تحریر اور قرأت کے درمیان کوئی دُعا پڑھنی چاہیے یا نہیں؟ امام مالک کے نزدیک اس موقع پر کوئی دُعا مسنون نہیں۔ امام ابو حنیفہ امام شافعی۔ امام احمد اور جمہور سلف کے نزدیک اس موقع پر کوئی دُعا پڑھنی چاہیے۔ حدیث میں اس موقع کی کئی دعائیں آئی ہیں۔ جن حضرات کے نزدیک دُعا پڑھنی چاہیے ان کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ حدیث میں وارد دعاؤں میں سے کوئی بھی پڑھ لے جائز ہے اس میں اختلاف ہوا ہے کہ ان میں سے افضل اور اولیٰ کونسی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک توجیہ پڑھنا افضل ہے یعنی یہ دُعا *الٰہی وجہتی للذی فطر السموات والارض الخ* جیسا کہ اس باب کی فصل اول کی دوسری حدیث میں ہے۔

امام ابو حنیفہ، امام احمد اور اکثر علماء کے نزدیک شمار افضل ہے۔ یعنی *سبحانک اللہم الخ* جیسا کہ فصل ثانی میں حضرت عائشہ کی حدیث بحوالہ ترمذی و ابو داؤد اور حضرت ابو سعید خدری کی حدیث بحوالہ ابن ماجہ مذکور ہے۔ ان دونوں حدیثوں کی سندوں میں اگرچہ کلام ہے لیکن امام ترمذی کی تصریح کے مطابق اکثر اہل علم کا عمل اسی کے مطابق رہا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں تعلیم کے لئے شمار جہاز پڑھی ہے اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی یہی افضل ہے۔

عن علی قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام الى الصلوة وفي رواية کان اذا انتقم الصلوة الخ مک۔ بہت سی احادیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے رکوع، قومہ، سجدہ اور طہ میں مختلف قسم کی دعائیں اور اذکار ثابت ہیں۔ حنفیہ نے ان کو زیادہ تر نوافل پر محمول کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ فرض نماز میں اصل یہ ہے کہ وہ جماعت کے ساتھ ادا کی جاتی ہے اور اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تخفیف کی بہت زیادہ تاکید فرمائی ہے اور بعض ائمہ کو فرض نماز لمبی کرنے پر سخت ڈانٹ پلائی ہے اگر ہر موقع کی یہ ساری دعائیں پڑھی جائیں تو فرض نماز لمبی ہو جائے گی اور یہ منشاء شریعت کے خلاف

۱۔ لیکن داؤد ظنی نے اس مضمون میں حضرت انس کی حدیث کی تخریج کی ہے اور فرمایا ہے اسنادہ کلہم نقات (اعلاء السنن ص ۵۸ ج ۲) ۲۔ جامع ترمذی ص ۸۷ ج ۱۔ ۳۔ صحیح مسلم ص ۱۲۲ ج ۱۔

ہے۔ اس لئے فرضوں میں یہ دعائیں نہیں پڑھنی چاہئیں۔ البتہ جب تنہا سنن اور فرائض پڑھنے لگے تو ان ادعیہ کے پڑھنے کا اہتمام کرنا مسنون ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی عموماً نفلوں ہی میں یہ دعائیں پڑھا کرتے تھے۔

باب المستلة فی الصلوة

نہا میں قرأت کے متعلق اہم اختلافی مسئلے تین ہیں۔

مسئلہ اولیٰ نماز کی کتنی رکعات میں قرأت فرض ہے اس میں اختلاف ائمہ ہے۔ امام زہری اور حسن بصری کا مذہب یہ ہے کہ فرض نماز کی صرف ایک رکعت میں قرأت فرض ہے غنیہ کا قول مشہور اور ظاہر الروایت یہ ہے کہ فرض نماز کی صرف دو رکعتوں میں قرأت فرض ہے۔ فرض نماز کی تیسری اور چوتھی رکعت میں قرأت فرض نہیں۔ امام ابو حنیفہ کی ایک روایت یہ بھی نقل کی جاتی ہے کہ ہر رکعت میں قرأت فرض ہے حافظ بدالدین عینیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے لیکن احناف کا ظاہر المذہب یہ ہے کہ فرض کی صرف دو رکعتوں میں قرأت فرض ہے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ تمام رکعات میں قرأت فرض ہے اور حنابلہ کا قول مشہور بھی یہی ہے۔ مالکیہ کا قول مشہور بھی یہی ہے کہ ہر رکعت میں قرأت فرض ہے لیکن ان کے نزدیک اگر بھول کر کسی رکعت میں قرأت نہ جائے تو سجدہ سہو سے اس کا تدارک ہو سکتا ہے غنیہ کا قول حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور غیر مدرک بالامی مسئلہ میں قول صحابی حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے اس لئے تینوں حضرات کا قول حدیث مرفوع سمجھا جائے گا۔

مسئلہ ثانیہ نماز میں کتنی مقدار قرآن پڑھنا فرض ہے اس میں بھی علماء کا اختلاف ہے امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ بعینہا پڑھنا رکن صلوٰۃ ہے۔ لہذا ان کے نزدیک اگر سورۃ فاتحہ نہ پڑھی گئی باقی قرآن خواہ کتنا بھی پڑھ لیا گیا ہو نماز نہیں ہوگی۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ پڑھنا اور اس کے ساتھ اور سورت کا ملانا دونوں رکن صلوٰۃ ہیں فاتحہ چھوٹ گئی تو بھی رکن قرأت ادا نہ ہوا۔ اور اگر فاتحہ پڑھ لی دوسری سورت ملائی تو بھی فرض قرأت ادا نہ ہوا۔ امام احمد کے اقوال مختلف ہیں لیکن قول مشہور امام شافعی کے ساتھ ہے۔ غنیہ کا مذہب یہ ہے کہ فرض قرأت کسی آیت قرآن کا پڑھنا ہے۔ سورت فاتحہ بجز مصابہ پڑھنا فرض نہیں واجب ہے۔ اگر کسی نے نماز میں ایک آیت بھی نہ پڑھی تو فرض چھوٹ گیا اور اگر کسی جگہ سے ایک آیت پڑھ لی، لیکن فاتحہ نہ پڑھی تو فرض قرأت ادا ہو گیا واجب رہ گیا۔ سجدہ سہو سے جبر نقصان ہو سکتا ہے۔

۱۔ اوجز المساک ص ۲۳۸ ج ۱۔ ۲۔ ایضاً

۳۔ اوجز المساک ص ۲۳۷، ۲۳۸ ج ۱۔

امام شافعی کی دلیل | حضرت عبادہ بن صامت کی حدیث لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کی نفی کر دی گئی ہے معلوم

ہو ا فاتحہ بخیر مہا پڑھنا فرض ہے کیونکہ فرض کے چھوٹنے سے ہی نماز کی نفی ہوتی ہے۔

مالکیہ کی دلیل | اس مسئلہ میں یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ اور صحابہ کا تعامل یہ ہے کہ فاتحہ بھی پڑھتے تھے اور سورت بھی ملاتے تھے اس لئے دونوں ضروری ہیں نیز عبادہ برص

صامت کی حدیث کی بعض روایتوں میں فصاعدا کی زیادتی بھی ہے۔ اس زیادتی کو ملا کر مطلب یہ بنتا ہے کہ فاتحہ کا پڑھنا اور ضم سورت دونوں ضروری ہیں۔ اگر دونوں سے کچھ بھی رہ گیا تو لا صلوة کا حکم ہے۔

حنفیہ کی دلیل اور دلیل خصوم کا جواب | قرآن پاک میں ہے ناقض اما تیسرا من القرآن۔ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کہیں سے قرآن پڑھنے

کا امر ہے۔ مطلق قرأت واجب ہے۔ قرآن نے قرأت کا فرض بیان کرتے ہوئے فاتحہ کی تعیین نہیں کی۔ عبادہ بن صامت کی حدیث خبر واحد ہے اگر اس حدیث کی وجہ سے یہ کہہ دیں کہ تعیین فاتحہ بھی فرض ہے تو یہ کتاب اللہ پر زیادت ہوگی۔ جو خبر واحد سے جائز نہیں۔ اس لئے ہر دلیل کو اپنا مقام دینا چاہیے قرآن پاک کی آیت کی وجہ سے مطلق قرأت کو فرض کہا جائے اور اس حدیث کی وجہ سے تعیین فاتحہ کو واجب۔ خبر واحد سے وجوب کا درجہ ثابت ہو سکتا ہے فرضیت کا نہیں۔ عرفیکہ یہ حدیث خبر واحد ہونے کی وجہ سے سورۃ فاتحہ کے وجوب کو چاہتی ہے اور وجوب کے ہم قائل ہیں اس لئے ہم اس حدیث پر عامل ہیں یہ ہمارے خلاف نہیں ہے

نیز لا صلوة کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ نفس صلوة کی نفی مقصود ہو یعنی سرے سے نماز ہی نہیں ہوتی۔ دوسرا یہ کہ نفی کمال صلوة مقصود ہو۔ یعنی فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کامل نہیں ہوتی۔ حدیث ابی ہریرہ نے دوسرے معنی کی تعیین کر دی اس میں یہ ہے کہ جس نے فاتحہ نہ پڑھی تو وہ نماز خالیہ غیر تمام ہے۔ خداج کا معنی ناقص ہے۔ ناقص اس شے کو کہتے ہیں جس کا وجود تو ہو لیکن اس کا کمال نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ سورۃ فاتحہ نہ پڑھنے سے نماز ہو تو جاتی ہے لیکن کامل نہیں ہوگی۔ یہی حنفیہ کا مذہب ہے۔

مسئلہ ثالثہ

ترتیب خلف الامام

مذہب ائمہ اربعہ | حنفیہ کا مذہب: یہ ہے کہ امام کے پیچھے قرأت نہیں کرنی چاہیے۔

نہ جہری نمازوں میں نہ سری میں۔ احناف کے ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہی ہے۔ امام محمد کے بارہ میں بعض کتابوں میں نقل کر دیا گیا ہے کہ وہ سری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کو مستحب سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ نقل صحیح نہیں ہے۔ امام محمد کا مذہب شیخین کی طرح ہے۔ مؤطا اور کتاب الآثار میں تصریح فرمادی ہے کہ سری اور جہری دونوں نمازوں میں قرأت نہیں امام کے پیچھے۔ چنانچہ مؤطا امام محمد میں ہے قال محمد لا قراءۃ بخلف الامام فیما جہر فیہ ولا فیما لم یجہر بذلک جاءت عامۃ الآثار وھو قول ابی حنیفہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب:

ان دونوں مذہبوں کے تفصیلات میں کچھ فرق ہیں۔ لیکن دونوں مذہبوں کا قدر مشترک یہ ہے کہ جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کرنے کے قائل نہیں ہیں نہ وجوہاً نہ استحباباً۔ البتہ سبب امام کی قرأت مقتدی کو سنائی نہ دے رہی ہو تو مقتدی کے لئے قرأت کر لینا ان کے ہاں مستحب ہے۔ امام احمد اور امام مالک کسی نماز میں بھی امام کے پیچھے قرأت کرنا واجب نہیں سمجھتے۔ ان کی کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے۔ مولانا مبارک پوری نے ”تحفۃ الاحوذی“ شرح ترمذی میں اعتراف کیا ہے کہ یہ دونوں امام وجوب کے قائل نہیں ہیں۔

امام شافعی کا مذہب:

ان کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں قول اول تمام نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت واجب ہے قول ثانی سری میں واجب ہے جہری میں واجب نہیں ہے۔ ان دونوں قولوں میں سے امام شافعی کا قول جدید کون سا ہے اور قدیم کون سا ہے؟ مشہور ہے کہ نمازوں میں وجوب کا قول قول جدید ہے اور صرف سریہ کا قول قول قدیم ہے۔ لیکن یہ شہرت صحیح نہیں ہے۔ صحیح یہ ہے کہ صرف سریہ میں وجوب والا قول قول جدید ہے اور تمام نمازوں میں وجوب کا قول قول قدیم ہے۔ غلط شہرت کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعی نے کتاب الائم میں صرف سریہ کے وجوب کا قول کیا ہے۔ اب اگر کتاب الائم کتاب قدیم ہے تو یہ قول قدیم ہے۔ اگر یہ کتب جدیدہ میں سے ہے تو یہ قول جدید ہے۔ امام غزالی کے استاذ امام الحرمین نے فرمادیا ہے کہ کتاب الائم امام شافعی کی کتب قدیمہ میں سے ہے۔ ان کی شخصیت کی وجہ سے ان کی یہ بات بلا تحقیق مشہور ہو گئی کہ یہ ان کے کتب قدیمہ میں سے ہے۔ اس لئے صرف سریہ میں وجوب والا قول قول قدیم مشہور ہو گیا۔ لیکن یہ امام الحرمین کا سہو ہے۔ کتاب الائم امام شافعی کی کتب جدیدہ میں سے ہے۔ بغداد سے مصر تشریف لا کر امام شافعی نے مصر میں تصنیف فرمائی۔ ربیع بن سیمان مصری اس کو نقل کرتے ہیں۔ اور مصر میں جاکر جو

کتابیں لکھی ہیں ان کو کتب جدیدہ کہا جاتا ہے۔ لہذا کتاب الام کتاب جدید ہے۔ حافظ ابن کثیرؒ نے البلیۃ والنفایۃ ص ۲۵۲ ج ۱۰ پر تصریح فرمائی ہے کہ کتاب الام میں لکھی گئی ہے ”ثم انتقل منها الى مصر فادام بها الى ان مات في هذه السنة سنة اربع مائتين وصنف بها كتابه الآخر وهو من كتبه الجديدة لانها من رواية الربيع بن سليمان وهو مصري وقد زعموا ما مر الحرمين وغيره انتها من القديمر وهذا بعيد وغيبك من عثله والله اعلم“۔ اسی طرح سیوطی نے اپنی کتاب ”حن الحاضرة“ میں لکھا ہے کہ ”ثم خرج منها الى مصر وصنف بها كتبه الجديدة كالآخر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کے بارہ میں کتاب الام کی عبارت بھی ذکر کر دی جائیں چنانچہ کتاب الام ص ۱۰ ج ۱ پر فرماتے ہیں۔ قال الشافعي والعمد في ترك امر القرآن والخطا سواء في ان لا تجزئ ركعة إلا بها أو بشئ معها إلا ما يذكر من المأمور إنشاء الله (یعنی امام شافعی نے فرمایا کہ سورۃ فاتحہ جان بوجھ کر چھوڑ دینا یا غلطی سے چھوڑ دینا اس بات میں برابر ہیں کہ اس کے بغیر یا اس کے ساتھ دوسری سورت ملائے بغیر کوئی رکعت صحیح نہیں ہوگی سوائے مقتدی کی اس صورت کے جس کا انشاء اللہ ذکر آئے گا)

پھر دوسری جگہ ص ۹ ج ۱ پر فرماتے ہیں۔ فواجب علی من صلی منفردا أو اماما ان یقرأ بامر القرآن في كل ركعة لا یجزئ به غیرها واجب ان یقرأ معها شیئا آیتہ او اکثر وسأ ذکر المأمور إنشاء الله (یعنی منفرد اور امام پر واجب ہے کہ نماز کی ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ پڑھے کوئی دوسری سورت کافی نہیں ہوگی اور پسندیدہ یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ کے ساتھ کچھ اور بھی۔ ایک آیت یا اس سے زیادہ۔ پڑھ لے اور مقتدی کا انشاء اللہ میں عنقریب تذکرہ کروں گا)۔ اس عبارت سے معلوم ہو گیا کہ امام شافعی کے نزدیک بھی امام منفرد اور مقتدی تینوں قسم کے نمازیوں کا حکم قرأت میں ایک نہیں ہے بلکہ مقتدی کا باقی دونوں قسموں سے فرق ہے منفرد اور امام کا حکم تو اس عبارت میں بتا دیا اور مقتدی کے بارہ میں وعدہ فرمایا کہ اس کا حکم آگے ذکر کروں گا پھر کتاب الام ص ۱۵۲ ج ۱ پر یہ وعدہ پورا فرمایا ہے۔ ارشاد فرماتے ہیں۔ نحن نقول كل صلوة

لہ ”هذه السنة“ سے مراد امام شافعی کے مہر تشریف لانے کا سال نہیں وہ سال مراد ہے جس کے واقعات حوادث بیان ہو رہے ہیں اور جس کا ذکر ص ۱۵۲ پر اس عنوان میں ہے ”ثم دخلت سنة اربع مائتين“ امام شافعی کی مصر میں تشریف آوری ۳۹۱ھ میں ہوئی ہے (تذکرۃ الحفاظ ص ۱۲۱) جبکہ اپنی وفات ۴۰۶ھ میں ہوئی ہے

صلیت خلف الإمام والامام یقرأ قراءۃ لا یسمع فیہا قر فیہما (ہم کہتے ہیں کہ ہر وہ نماز جو امام کے پیچھے ادا رک جائے اور امام ایسی قرأت کر رہا ہو جو سنی نہ جاسکتی ہو یعنی سری قرأت کر رہا ہو۔ تو ایسی صورت میں قرأت کر لے، اس عبارت سے صاف معلوم ہوا کہ صرف ان نمازوں میں یہ مقتدی کی قرأت کے قائل ہیں جن میں امام کی قرأت سنائی نہیں دیتی۔ چونکہ کتاب الام ان کے کتاب جدید ہے اس لئے اس سے سمجھ میں آیا تو اے تفرقہ کے قول کو ہی قول جدید قرار دینا چاہیے۔

خلاصہ نقل | امام شافعی کا صرف ایک قول قدیم ہے کہ سب نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت واجب ہے۔ مصر میں جا کر ان کا موقف بھی تبدیل ہو گیا ہے۔ دوسرے آئمہ مجتہدین

میں سے کوئی بھی امام کے پیچھے وجوب قرأت کا قائل نہیں ہوا۔ اس لئے تمام نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کو واجب سمجھنا یہ جمہور اہل اسلام کے نظریہ کے خلاف ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے اس نظریہ کی زوردار الفاظ میں تردید فرمائی ہے۔ کتب متابہ میں سے ”المغنی لابن قدامہ“ ص ۱۵۵ ج ۱ پر امام احمد کا ارشاد نقل فرمایا ہے۔ قال احمد ما سمعنا احدا من اهل الاسلام یقول ان الامام اذا جہز بالقراءة لا تجزئ صلوة من خلخله اذا لم یقرأ وقال هذا النبی صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ والتابعون وهذا مالک فی اهل الحجاز وهذا الشوری فی اهل العراق وهذا الاوزاعی فی اهل الشام وهذا اللیث فی اهل مصر ما قالو لرجل صلی وقراء امامہ ولم یقرأ هو صلوتہ باطلۃ (حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم نے اہل اسلام میں سے کسی کے بارے میں یہ نہیں سنا۔ جو یہ کہتا ہو کہ اگر امام جہز کے ساتھ قرأت کر رہا ہو اور مقتدی قرأت نہ کرے تو اس کی نماز نہیں ہوتی۔ اس کے بعد فرماتے ہیں یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، آپ کے صحابہ و تابعین ہیں (پھر مشہور مراکز علمیہ کی اہم علمی شخصیات کا نام لے کر فرماتے ہیں) یہ امام مالک ہیں، علماء اہل حجاز میں اور یہ امام ثوری ہیں علماء کوفہ میں سے اور یہ امام اوزاعی ہیں علماء شام میں سے اور یہ لیث بن سعد ہیں علماء مصر میں سے یہ سب حضرات اس آدمی کی نماز کو باطل نہیں کہتے جس کا امام تو قرأت کرے اور وہ خود قرأت نہ کرے

امام ترمذیؒ نے اپنی جامع میں فرمایا ہے کہ اکثر اہل علم قرأت خلف الإمام کے قائل ہیں اس کے متعلق یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ فی الجملہ امام کے پیچھے قرأت کے قائل کافی تعداد میں ہیں۔ امام ترمذیؒ

انہی کا تذکرہ فرما رہے ہیں۔ لیکن امام کے پیچھے فاتحہ کا اس طرح سے واجب ہونا کہ اگر مقتدی خود نہ پڑھے تو نماز نہیں ہوتی۔ یہ آئمہ کرام میں صرف امام شافعی کا ایک قول ہے امام ترمذی نے شدتِ قوم الخ کہہ کر اس کو نقل فرمایا ہے۔ اس سے ایک بات تو یہ واضح ہو گئی کہ پہلے جو کہا ہے کہ اکثر اہل علم قرأت خلف الامام کے قائل ہیں اس سے مراد وجوب کے قائلین نہیں۔ دوسری بات یہ واضح ہو گئی ایسے وجوب کا مذہب بہت ہی قلیل حضرات کا ہے۔ امام ترمذی کے طرزِ بیان سے اس قول کی ناپسندیدگی بھی ظاہر ہوتی ہے۔ امام احمد کا شمول ان اکثر اہل علم میں ہے جو امام کے پیچھے قرأت کے قائل ہیں۔ لیکن خود امام ترمذی نے قرأت خلف الامام کی سب سے بڑی دلیل حدیثِ عبادۃ کے بارہ میں امام احمد کا یہ قول نقل فرمایا ہے کہ یہ منفرد کے بارہ میں ہے۔

فائدہ اس مسئلہ میں اور دوسرے مجتہد فیہا مسائل میں آئمہ کا اختلاف حق و باطل کا نہیں ہوتا صرف راجع مرجع کی بحث ہوتی ہے۔ لیکن غیر مقلدین نے اس مسئلہ میں بحث کو بالکل نئے انداز پر پہنچا دیا ہے۔ انہوں نے اس کو حق و باطل کی جگہ بنالیا ہے۔ اس لئے کہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ اگر امام کے پیچھے فاتحہ نہ پڑھی جائے تو نماز باطل ہو جاتی ہے۔ فاتحہ نہ پڑھنے والے لے لے نماز ہیں۔ یہ بڑی قبیح قسم کی تشدید ہے جس کا شدت سے مواخذہ کرنا ضروری ہے۔ ان سے بحث کرتے وقت پہلے ان سے چند باتیں صاف کرالینی چاہیئے۔ بلکہ باحوالہ تحریر لینی چاہیئے ایک یہ کہ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنا آپ کے نزدیک کیا حیثیت رکھتا ہے۔ دوسرے یہ کہ امام کے پیچھے مانا د علی الفاتحہ پڑھنا حرام ہے یا مکروہ؟ یا کیا حیثیت رکھتا ہے؟ تیسرے یہ کہ آپ کے ہاں جہسری اور سسری نماز میں کچھ فرق ہے یا نہیں۔ چوتھے یہ کہ آپ کے نزدیک مدرک للکروع کی رکعت ہو جاتی ہے یا نہیں۔ جو جوابات دیں۔ ان کی روشنی میں ان سے دلیل کا مطالبہ کیا جائے۔ ان سے کہا جائے کہ ایسی صریح صحیح حدیثیں پیش کر دو جو اس بات پر دلالت کرتی ہوں کہ مقتدی اگر امام کے پیچھے فاتحہ نہ پڑھے گا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ جو روایات سند کے لحاظ سے صحیح نہ ہوں وہ ان کے دعویٰ کے اثبات کے لئے کافی نہیں۔ جن میں مراحۃ مقتدی کا ذکر نہ ہو وہ بھی ان کے لئے مفید نہیں۔ جن میں قرأت کا امر ہو۔ وہ بھی ان کے لئے کافی نہیں اس لئے کہ اگر کبھی وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ کبھی استحباب کے لئے کبھی اباحیث کے لئے۔ جب امر میں ان سب معانی کا احتمال ہے تو اس سے مقتدی کے لئے ایسی فرضیت قرأت فاتحہ کیسے ثابت ہوگی کہ اس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ قاعدہ ہے۔ ”اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال بالاحتمالات کو لے کر پوری امت کی تفصیق و تضلیل کرنا یہ شرافت علمی کے بالکل خلاف ہے۔ کوئی حدیث صحیح پیش کیجئے جو مراحۃ یہ بات بتائے کہ مقتدی نے اگر فاتحہ نہ پڑھی تو نماز باطل ہو جائے گی۔ انشاء اللہ اپنے اس دعویٰ پر۔“

ایسی صحیح مزاج روایت ایک بھی پیش نہ کر سکیں گے۔

دلائل احناف

آیت قرآنی

پہلی دلیل

قرآن پاک سورہ اعراف کی آیت اذ اقرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون۔ یہ آیت نماز کے بارہ میں نازل ہوئی۔ مطلب یہ ہے کہ جب امام قرأت کرے تو تمہیں استماع اور انصات کا امر کیا جاتا ہے استماع کا معنی ہے سننے کے لئے کان متوجہ کر دینا خواہ آواز کان میں آئے یا نہ آئے۔ اور انصات کا معنی ترک التکلم یعنی نہ سراسر کلام کرنا نہ جہرا۔ سری کلام بھی انصات کے منافی ہے۔ بخاری شریف ص ۷۴ ج ۱ پر حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ پہلے پہلے ایسا ہوتا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جبریل کی قرأت کے وقت ہونٹ ہلاتے تھے یعنی سراسر ساتھ ساتھ پڑھتے جاتے تھے۔ اس سے آپ کو روک دیا گیا۔ فرمایا گیا۔ فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ اس کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں فاستمع لہ وانصت۔ اس سے ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سراسر پڑھنا بھی انصات کے منافی تھا۔

انصتو کا مطلب یہ ہوا کہ تمہیں سراسر پڑھنے کی بھی اجازت نہیں۔ قرآن پاک نے استماع اور انصات کے امر کو قرأت کے ساتھ معلق کیا ہے۔ جہر بالقراءة سے معلق نہیں کیا۔ یوں نہیں فرمایا اذ اجہروا بالقراءة فاستمعوا له وانصتوا۔ یوں بھی نہیں فرمایا۔ اذ استمعتم القرآن۔ الخ بلکہ یہ ارشاد فرمایا ہے ”اذا قرئ القرآن“ اور ظاہر ہے اور مقتدی کو یقیناً معلوم ہی ہے کہ امام قرأت کرتا ہے سری نماز میں بھی اس کو اس کی قرأت کا علم ہے۔ آیت کا حاصل یہ نکلا کہ امام کی قرأت کی صورت بھی جہری ہو یا سری نہیں استماع و انصات اختیار کرنا لازم ہے۔ اس کی خلاف ورزی ہمارے امر کی خلاف ورزی ہے۔ اسی لئے احناف نے مقتدی کی قرأت کو مکروہ قرار دیا ہے۔

اب مختصر طور پر یہ بتانے کی ضرورت ہے کہ یہ آیت نماز کے بارہ نازل ہوئی۔ غیر مقلدین کو حافظ ابن تیمیہ کی شخصیت پر بڑا اعتماد ہے۔ حافظ ابن تیمیہ اپنے فتاویٰ کی جلد ثانیہ میں ارشاد فرماتے ہیں۔ قد استفاض عن السلف انما نزلت فی القرات وقال بعضهم فی الخطبة و

ذکر احمد بن حنبل الاجماع علی انہما نزلت فی ذلک و ذکر الاجماع علی انہ لا تجب القراءۃ علی المامور حال الجحیم۔ حافظ ابن تیمیہ کی اس نقل سے ثابت ہوا کہ امام احمد کے کہنے کے مطابق اس آیت کے نماز کے بارہ میں نازل ہونے پر اجماع ہے۔ اور اس بات پر بھی اجماع نقل کیا کہ امام کے جہر کرنے کی حالت میں مقتدی پر قرأت واجب نہیں۔ سب نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کو ضروری قرار دینا یہ اس نقل کے مطابق خلاف اجماع ہے۔

مُحمَّد بن جریر الطبری المتوفی ۳۲۰ھ نے اپنی تفسیر کے جز تاسع ص ۱۱۲ تا ۱۱۳ پر اسی آیت کی تفسیر کرتے ہوئے اس آیت کے شان نزول کے بارہ میں تین قول نقل کئے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ منازکے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ اکثر آثار اسی کی تائید میں پیش کئے ہیں۔ دوسرا یہ کہ خطبہ کے بارہ میں نازل ہوئی ہے جب امام خطبہ پڑھے تو اجماع والفاظ واجب ہے۔ تیسرا قول یہ نقل کیا ہے کہ یہ دونوں کے بارہ میں ہے۔ اسی تیسرے قول کو انہوں نے اولیٰ قرار دیا ہے۔ خطبہ میں آیتیں تھوڑی ہوتی ہیں۔ جب اس میں اجماع اور الفاض ضروری ہے تو نماز میں بدرجہ اولیٰ ضروری ہے۔

تفسیر الدر المنثور ج ۲ ص ۱۵۵، ۱۵۶ پر جلال الدین السيوطی نے کتب حدیث کے حوالجات سے مرفوع حدیثوں اور صحابہ و تابعین کے آثار کثیرہ سے یہ بات ثابت کی ہے کہ یہ آیت نماز کے بارہ میں نازل ہوئی یہ سارا مواد انہوں نے اس آیت کی تفسیر میں نقل فرمایا ہے۔ (چنانچہ تفسیر میں ملاحظہ فرمائیں) حافظ ابن تیمیہ نے ان روایات سے قطع نظر کر کے بڑی اچھی تقریر سے ثابت کیا ہے کہ نماز کے بارہ میں اسے ضرور ماننا پڑے گا۔ اس میں تسرأت تسرآن کا ایک ادب بتایا گیا ہے۔ یہ ادب کس حالت میں ہے؟ اس میں کل تین عقلی احتمال ہیں یا تو نماز کی حالت میں ہے یا صرف خارج الصلوٰۃ ہے۔ یا سہم ہے۔ خواہ نماز میں پڑھا جائے خواہ نماز کے باہر۔ دوسرا احتمال تو قطعاً سرائے ہو سکتا۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ نماز کے باہر تسرآن پڑھا جائے تو یہ ادب ہے اور نماز میں یہ ادب نہیں پہلا اور تیسرا احتمال متعین ہے۔ بہر کیف جب نماز میں یہ قرآن پڑھا جائے تو یہ ادب ضرور ہے۔

سنن ابن ماجہ اور مسند احمد میں نبی کریم ﷺ کی مرض الوفا کی نماز کا تذکرہ ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ حسب معمول نماز شروع کر چکے تھے۔ آنحضرت ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم مہار لے کر تشریف لائے۔ ابو بکر صدیقؓ کی جگہ امامت کے فرائض سنبھال لئے۔ ظاہر

دوسری دلیل

ہے ابو بکر صدیق اذل تو اس وقت پوری فاتحہ پڑھ چکے ہوں گے یا کم از کم کچھ فاتحہ تو ضرور پڑھ لی ہو گئی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کے معاملہ میں اس موقع پر کیا کیا؟ اس کے متعلق سنن ابن ماجہ باب ماجاء فی صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مرضہ مشہور ابن عباس فرماتے ہیں۔ واخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من القراءۃ من حیث کان یبلغ البوکیر۔ یعنی حضرت ابو بکر صدیق نے جہاں سے قرأت چھوڑی تھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس سے آگے قرأت شروع کی۔ معلوم ہوا کہ حضرت ابو بکر صدیق کی فاتحہ کو ہی اس رکعت کے لئے کافی سمجھا ہے۔ سند احمد کی روایت کے لفظ یہاں یہ ہیں۔ ”فقل من المکان الذی یبلغ البوکیر من السورۃ“ اس سے معلوم ہوا کہ ابو بکر اس وقت دوسرے سورۃ پڑھ رہے تھے۔ فاتحہ مکمل ہو چکی تھی۔ اس سے ثابت ہوا کہ جماعت کی نماز میں ایک رکعت میں امام کی فاتحہ سب کے لئے کافی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ رکعت ہوئی۔ ابو بکر کی قرأت فاتحہ سے۔ اس لئے کہ انہوں نے من حیث الامام پڑھ لی تھی۔ امام کی پڑھی ہوئی فاتحہ بعد میں ملنے والوں کے لئے بھی کافی ہو جاتی ہے۔

تیسری دلیل | حیث ابو موسیٰ اشعریٰ

یہ لمبی حدیث ہے اس میں یہ جملہ بھی ہے ”واذا قرأنا فاصتوا“ اس حدیث کی تخریج بہت سے محدثین نے کی ہے۔ مثلاً صحیح مسلم ص ۱۴ ج ۱ سنن ابن ماجہ ص ۱۱۱ باب اذا قرار الامام فالصوتوا۔ اس میں حضرت ابو موسیٰ اشعریٰ کی یہ حدیث بھی پیش فرمائی ہے۔ سنن ابی داؤد ص ۱۴ ج ۱ باب التہجد سنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۵ ج ۲ ص ۵ صحیح ابوعوانہ ص ۱۲ ج ۲۔ اس حدیث کی سند پر کئی اعتراض کئے گئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں قتادہ سے اذا قرأنا فاصتوا کی زیادتی نقل کرنے والے صرف سلیمان الیتمی ہیں۔ قتادہ کے باقی تلامذہ باقی حدیث نقل کرتے ہیں۔ لیکن وہ اذا قرأنا فاصتوا کو نقل نہیں کرتے۔ تو سلیمان الیتمی نے مخالفت کی ہے قتادہ کے باقی تلامذہ کی اس زیادتی کے نقل کرنے میں اس لئے ان کی یہ زیادت معتبر نہیں ہے۔

جواب الف۔ یہ کہنا غلط ہے کہ سلیمان الیتمی نے قتادہ کے باقی شاگردوں کی مخالفت کی ہے۔ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ قتادہ سے سلیمان الیتمی نے ایسی زائد بات نقل کی ہے جس کو دوسرے تلامذہ نقل نہیں کرتے۔ مطلب یہ کہ مخالفت اور منافات کا الزام غلط ہے صرف

اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اس زیادتی کے نقل کرنے میں یہ متفرد ہے۔ مخالفت کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اگر اس راوی کی روایت کو لے لیا جائے تو باقی ساتھیوں کی روایت کا رد لازم آتا ہے۔ دونوں کی روایت میں منافات ہو اگر ایک کو مانیں تو دوسرے کی رد کرنی پڑے۔ یہاں یہ صورت نہیں ہے۔ یہاں صرف یہ بات ہوتی ہے کہ سلیمان الیتمی نے اس زیادتی کو نقل کیا ہے اور دوسرے اس سے ساکت ہیں نہ اس کی نفی کرتے ہیں نہ اثبات، اس لئے مخالفت قرار دینا خلاف واقع بات ہے۔

ب۔ محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ثقہ کی زیادتی قبول کرنی واجب ہے خواہ متفرد ہی ہو بشرطیکہ مخالفت نہ ہو۔ اور سلیمان الیتمی بہت اونچے پائے کے ثقہ ہیں اس لئے ان کی روایت کو مسترد کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ امام مسلم سے صحیح مسلم روایت کرنے والے ابواسحق فرماتے ہیں کہ جب امام مسلم نے یہ حدیث روایت کی تو امام مسلم کے شاگرد ابوبکر بن اخت ابی النضر نے اس پر اعتراض کیا تو امام مسلم نے فرمایا ترید احمظ من سلیمان الیتمی؟ یعنی ایسے احمظ و اثبت کی زیادت کو تم کیسے رد کر سکتے ہو (صحیح مسلم ص ۱۴۲ ج ۱)

ج۔ قتادہ سے اس زیادتی کو نقل کرنے میں سلیمان الیتمی متفرد نہیں ہے بلکہ ان کے متابع موجود ہیں چنانچہ صحیح البیہقی ج ۱۲ ص ۲ پر اس حدیث کے نقل کرنے والے قتادہ سے ابوعبیدہ ہیں بیہقی دارقطنی بزار کی روایت میں عمر بن عامر اور سعید بن ابی وہبہ سلیمان الیتمی کے متابع ہیں چنانچہ بیہقی کی السنن الکبریٰ ص ۱۵۶ ج ۲ پر اس سند سے یہ حدیث ہے۔ حدیثنا سالم بن نوح قال حدثنا عمر بن عامر وسعيد بن ابی عمرو بن قتادہ الخ۔ اس سند کو نقل کر کے بیہقی نقل کرتے ہیں کہ سالم بن نوح قوی نہیں ہے۔ لیکن یہ افسوسناک بات ہے۔ سالم بن نوح کی حدیثوں کی تصریح امام مسلم نے اپنی صحیح میں ابن خزمیہ ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں اور ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے کی ہے۔ امام احمد بن حنبل اور ابوزرہ جیسے حضرات نے اس کی توثیق کی ہے۔ انظر الجوهر النقی لعلمائہ علاؤ الدین المارینی المطبوع علی ہاسن الکبریٰ للبیہقی المجلد الثانی ص ۱۵۵۔

دوسرا اعتراض اس کی سند میں قتادہ ہیں۔ قتادہ سے روایت کرنے والے سلیمان الیتمی ہیں۔ سلیمان الیتمی مدرس ہیں اور قتادہ سے بعینہ معنی روایت کرتا ہے محدثین کا قاعدہ یہ ہے کہ مدرس کا عطف مقبول نہیں ہے۔

جواب الف۔ محدثین نے تصریح کی ہے کہ صحیحین کی روایتوں میں اگر مدرس کا عطف بھی آ جاتے تو مقبول ہے۔ اس لئے کہ صحیحین کی سب روایتوں کی صحت پر سب علماء کا

کا اتفاق ہے۔ وہ اگر کہیں تدلیس کا عنعنہ بھی صحیحین میں لاتے ہیں۔ تو پوری تحقیق کے بعد لاتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ بات جب ثابت ہو جاتی ہے کہ اس مدلس کو اس شیخ سے سماع حاصل ہے یہاں کوئی راوی گواہ نہیں ہے۔ تبھی اس کی روایت کو قبول کر کے صحیحین میں لکھتے ہیں۔ یہ بات امام نووی نے شرح مسلم میں کئی جگہ لکھی ہے چنانچہ صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۸۱ کی شرح میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اسی قسم کے سوال کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں: "فقد قد متانی مواضع من هذا الشرح ان ما رواه البخاری ومسلم عن الدلسين وعن غيره فهو محمول على انه ثبت من طريق آخر سماع ذلك الدلس هذا الحديث متين عنعنه عنه"

خلاصہ یہ ہے کہ صحیحین کی روایتوں میں تدلیس مضر نہیں ہے۔ اور اس کی تصریح نووی کے علاوہ اور اکابر نے بھی کی ہے۔ مثلاً علامہ سخاویؒ نے اپنی کتاب فتح المغیث میں السیوطی نے تدریب الراوی میں اور علامہ محدث عبد الفتادر القرشی نے اپنی کتاب "الخواهر المفیہ" میں نواب صدیق حسن خان نے اپنی کتاب ہدایت السائل میں اور دوسرے اکابر محدثین نے بھی اس کی تصریح کر دی ہے بلکہ

ب ۱۔ واقعی مدلس کا عنعنہ مقبول نہیں ہے۔ لیکن جب اس کا متابع مل جائے تو بالاتفاق اس کا عنعنہ قبول کر لیا جاتا ہے۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ سلیمان التیمی کے تین متابع ہیں ۱۔ ابو عبیدہ ۲۔ عمر بن عامر ۳۔ سعید ابن ابی عروبہ۔ متابعت کے بعد یہ روایت تسلیم کرنی واجب ہے۔

ج ۱۔ مدلس کا عنعنہ مقبول نہیں۔ لیکن جب کسی سند سے تصریح یا سماع ہو جائے تو یہ روایت مقبول ہو جاتی ہے۔ اور یہاں اس حدیث میں کئی سندوں میں سماع کی تصریح موجود ہے۔ چنانچہ صحیح ابی حوانہ کی روایت میں سماع کی تصریح موجود ہے۔ وہ سمعت کہہ کر نقل کرتے ہیں۔ سنن ابی داؤد ص ۱۸۱ ج ۱ باب التشہد میں اس حدیث کی سند یوں ہے۔ حدثنا عاصم بن النضر ثنا العتصم قال سمعت ابی قال حدثنا قتاده الخ۔ یہاں عن سے روایت نہیں کی مگر تا کہہ کر روایت کی ہے اور حدیثنا بھی کہا جاتا ہے جبکہ براہ راست اس سے روایت نہ ہو

حنفیہ کی چوتھی دلیل | حدیث ابو ہریرہؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (اتما جعل الامام لیؤتہ فیہ فاذا کبر فکتبوا واذ اقرأ فانصتوا للحدیث۔ سنن نسائی ص ۱۸۱ ج ۱ پر امام نسائی نے مستقل ترجمہ قائم کیا ہے۔ تاویل قولہ عز وجل واذ اقرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون۔ اس کے

لے حوالہ جات کے لئے دیکھئے احسن الکلام ص ۲۰۰، ۲۰۱ ج ۱ طبع دوم

نیچے انہوں نے ابو ہریرہ کی یہ حدیث دو مختلف سندوں سے پیش کی ہے۔ یہ ترجمہ قائم کر کے یہ حدیث لکھنا اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ امام انسائی نے اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہ آیت جماعت کی نماز کے بارہ میں اُتری ہے۔ اس کی تخریج اور بھی بہت سے محدثین نے کی ہے۔ مثلاً سنن ابن ماجہ ص ۱۱۱ باب اذا قرأ الامام فاعتوا۔ میں یہ حدیث پیش کی ہے۔ بیہقی کی السنن الکبریٰ ص ۱۵۱ ج ۲ پر اس کی تخریج کی ہے۔ امام مسلم نے اگرچہ اس حدیث کی تخریج نہیں کی لیکن یہ فرمادیا ہے ”هو عندی صحیح“

اس مقام پر شیخ الاسلام علامہ رشید احمد عثمانی نے ایک لطیف تقریر فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر جملہ ”اذا قرأ فاعتوا“ سے قطع نظر بھی کر لی جاتے تب بھی جملہ ”انما جعل الإمام ليعلم به“ صحیحین کی بہت سی روایات سے ثابت ہے۔ اس میں مقتدی کو امام کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب امام تکبیر کہے تو اس کی اتباع یہ ہے کہ مقتدی بھی تکبیر کہے امام کے رکوع کی اتباع یہ ہے کہ مقتدی بھی رکوع کرے۔ سجدہ میں امام کی اتباع یہ ہے کہ مقتدی بھی سجدہ کرے۔ اب قابل غور بات یہ ہے کہ امام کی قرأت کی اتباع کا کیا طریقہ ہے؟ اس کی وضاحت صحیح بخاری ص ۱ ج ۱ کی حدیث سے ہو جاتی ہے جس میں یہ ہے کہ ابتداء جب جبریل علیہ السلام وحی پڑھ کر سُناتے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ساتھ ساتھ ہونٹ ہلاتے اور پڑھتے اس پر یہ آیات نازل ہوئیں۔ لا تحزنك به لسانك لتجمل به ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأنا فاتبع قرآنه فاتبع قرآنه کی تفسیر صحیح بخاری میں ترجمان القرآن حضرت ابن عباس سے یہ نقل فرمائی ہے۔ ”استمع له واهت“ اس سے معلوم ہوا کہ قرأت کی اتباع کا طریقہ یہ ہے کہ استماع اور انصات کیا جائے۔ اس طرح انما جعل الإمام ليعلم به سے بھی اذا قرأ فاعتوا والا حکم ثابت ہوتا ہے۔ یعنی جب امام قرأت کرے تو اس کی اتباع کر دو یعنی خاموش رہو۔

پانچویں دلیل | حدیث ابو ہریرہ مرفوع۔ کتاب القراءة للبیہقی ص ۱۱۱ کل صلوة لا یقرأ فیہا بام الکتاب فمعی خداج الا صلوة خلف الامام۔ اس میں

تصریح ہے کہ ہر نماز میں فاتحہ ضروری ہے۔ مگر جو نماز امام کے پیچھے ہو اس میں فاتحہ ضروری نہیں ہے امام بیہقی نے اس حدیث کو نقل فرما کر اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس میں الا صلوة خلف امام کے الفاظ نقل کرنے میں خالد طحان نے غلط کی ہے۔ اور اس خطا کی وجہ یہ بتائی ہے کہ علامہ ابن عبد الرحمن نے حضرت ابو ہریرہ کی ایک موقوف حدیث نقل کی ہے۔ اس میں استنار نہیں ہے۔ لہذا یہاں بھی نہیں

ہونا چاہیئے۔ امام بیہقی کے اس طرز سے اتنی بات تو واضح ہو گئی کہ وہ اس حدیث کی سند کے کسی لاپوی کی عدالت اور ضبط پر جرح نہیں کر سکے۔ اگر کسی پر ان کی نظر میں جرح ہوتی تو بیہقی کبھی معاف نہ کرتے۔ صرف اتنا کہہ سکے ہیں کہ خالد طحان سے خطا ہو گئی۔ انہوں نے یہ استثنا غلط نقل کیا ہے۔ اور غلطی کی دلیل یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ کے اثر موقوف میں یہ استثناء نہیں ہے۔ اس پر بعد ادب یہ گزارش ہے۔ خالد طحان ثقہ ہیں آپ ان کی روایت کو کس قاعدہ سے متردک کر سکتے ہیں۔ اگر آپ یہ کہیں کہ چونکہ علار کے حدیث میں یہ نہیں تو جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ خالد ٹھیکے رہا ہو علار سے غلطی ہوئی ان سے یہ بات چھوٹ گئی۔ نیز علار کی حدیث ابو ہریرہؓ کا اثر موقوف ہے۔ اور خالد والی حدیث مرفوع ہے۔ آپ مرفوع کو موقوف کے تابع کیسے کر رہے ہیں۔ موقوف کو مرفوع کے تابع کرنا چاہیئے۔ یہ کہنا چاہیئے کہ مرفوع میں چونکہ یہ استثناء ہے اس لئے موقوف میں بھی ہونا چاہیئے۔

چھٹی دلیل

حضرت بلالؓ کی حدیث مرفوع۔ کتاب القرآن للبیہقی ص ۵۱ قال بلالؓ امرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لا اقر خلف الامام۔ (حضرت بلالؓ کہتے ہیں کہ مجھے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے امر فرمایا کہ میں امام کے پیچھے قرأت نہ کیا کروں۔)

ساتویں دلیل

حضرت جابرؓ کی مرفوع حدیث، من صلی خلف الامام فان قراۃ الامام لہ قراۃ۔ اس کی تخریج امام محمدؒ نے اپنے مؤطا میں حافظ احمد بن منیع نے اپنے مسند میں اور طحاوی اور دارقطنی نے کی ہے۔ اس کی سند پر یہ اعتراض کیا گیا ہے یہ حدیث مرسل ہے۔ موسیٰ بن ابی عائشہ سے اس کو متصلاً نقل کرنے والے صرف دو ہیں۔ (۱) ابو حنیفہ (۲) حسن بن عمارت۔ دارقطنی کہتے ہیں یہ دونوں ضعیف ہیں۔ اس لئے اس کا اتصال ثابت نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ کہ اگر ان متصل سندوں سے صرف نظر بھی کر لیا جائے۔ اس کی مرسل سندیں ہی لی جائیں تب بھی کوئی اشکال نہیں۔ ہمارے اور جمہور کے نزدیک مرسل حجت ہے۔ نیز حسن بن عمارت تو واقعی ضعیف ہیں۔ لیکن امام صاحب کو ضعیف کہنا تصریحات اکابر فن کے خلاف ہے۔ آئمہ رجال نے آپ کی تعدیل مفسر کثرت سے کی ہے۔ نیز احمد بن منیع کے مسند میں امام صاحب کے متابع بھی موجود ہیں۔ سفیان اور مشریک۔ اس لئے اس حدیث کو رد کرنے کی گنجائش نہیں۔

آٹھویں دلیل مشکوٰۃ ص ۱ پر بحوالہ صحیحین حدیث مذکور ہے۔ ”اذا قال الامام غير المغضوب ولا الضالين فتقولوا آمين“ اگر مقتدی نے بھی فاتحہ پڑھنی ہوئی تو لوں فرماتے کہ جب تم لا الضالین پڑھا کرو تو اس پر آمین کہا کرو۔ حدیث نے صاف بتا دیا کہ لا الضالین پڑھنا صرف امام کا کام ہے۔

نویں دلیل مشکوٰۃ ص ۱ پر بخاری شریف کے حوالہ سے روایت مذکور ہے۔ اذا امن القاري فامنوا۔ سنن ابن ماجہ ص ۱۱ پر بھی یہ حدیث موجود ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شارع علیہ السلام کی نظر میں قرأت کرنے والا صرف امام ہے۔ یہاں قاری سے مراد قرأت فاتحہ کرنے والا ہی ہو سکتا ہے۔ اس سے غصوم کے اس سوال کا جواب بھی ہو گیا کہ حدیث میں قرأت سے مراد قرأت سورت ہوتی ہے۔ اس حدیث میں القاری قرأت فاتحہ کرنے والے کو کہا گیا ہے۔

دسویں دلیل مشکوٰۃ شریف ص ۱۱ حضرت ابوبکرؓ کی حدیث مرفوع۔ انه انتهی الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو راكع فركع قبل ان يصل الى الصف ثم مشى الى الصف فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال زادك الله حرماً ولا تعد۔ وہ صف میں پہنچنے سے پہلے رکوع میں اسی خیال سے گئے ہیں کہ رکوع میں ملنے سے بغیر فاتحہ کے رکعت ہو جائے گی۔ ورنہ جلدی کی کیا ضرورت تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ذہن کی تیزید نہیں فرمائی۔ امام بیہقی نے سنن کبریٰ ص ۲ ج ۲ پر یہی حدیث پیش کی ہے اور اس پر ترجمہ یہ قائم کیا ہے۔ باب من ركع دون الصف۔ وفي ذلك دليل على ادراك الركعة ولو لا ذلك لما تكفوا۔ معلوم ہوا کہ امام کی فاتحہ اس کے لئے کافی ہے۔ اسی بنا پر اس کے رکعت ہو جاتی ہے۔

گیارہویں دلیل سنن الکبریٰ للبیہقی ص ۲ ج ۲، اس پر مستقل باب قائم فرمایا ہے۔ باب ادراك الامام في الركوع اس میں کافی حدیثیں جمع فرمادی ہیں کہ رکوع میں مل جانے سے رکعت ہو جاتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ امام کی فاتحہ مقتدی کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اگر رکوع میں ملنے والا تکبیر تحریمہ نہ کہے ویسے ہی رکوع میں مل جائے اس کی رکعت کسی کے ہاں نہیں ہوتی یا رکوع میں جھکنے سے پہلے اس نے قیام نہیں کیا تو بالاجماع رکعت نہیں ہو سکتی۔ لیکن فاتحہ نہیں پڑھی۔ تکبیر تحریمہ بعد قیام کر کے رکوع میں جھک گیا ہے۔ اس کی رکعت احادیث کی روشنی میں بھی ہو جاتی ہے اور ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق بھی ہے۔ اگر تکبیر تحریمہ

اور قیام کی طرح سورۃ فاتحہ بھی مقتدی کے لئے رکن ہوتی اس کے چھوڑنے سے بھی رکعت نہیں ہوتی چاہیے تھی۔

بارہویں دلیل مستدرک حاکم ص ۲۱۹ ج ۱ حدیث ابو ہریرہ۔ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

لِلَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جُئْتُمْ رَجُلًا سَجَدَ فَاسْجُدُوا وَكَأَنَّكُمْ تَعْدُوهُمَا شَيْئًا وَمِنْ أَدْرَاكَ رُكْعَةٍ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ۔ حاکم فرماتے ہیں ہذا حدیث صحیح الاسناد۔ علامہ ذہبی نے بھی تلخیص مستدرک میں صحیح قرار دینے میں حاکم کی تائید کی ہے۔

آثار صحیحہ امام محمدؒ نے اپنے مؤطا میں ص ۹۲ سے شامک اس موضوع پر کافی محابہ کے آثار جمع کر دیئے ہیں۔ جن میں عبداللہ بن عمرؓ عبداللہ بن مسعودؓ سعد بن ابی وقاصؓ

حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار شامل ہیں۔ مثلاً حضرت سعد بن ابی وقاصؓ فرماتے ہیں۔ وَدِدْتُ أَنْ أَلْقِيَهُ لِيَقْرَأَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِيهِ جَسْرٌ۔ (یعنی

چاہتا ہوں کہ امام کے پیچھے قرأت کرنے والے کے منہ میں انگارہ ہو) حضرت عمر بن الخطابؓ فرماتے ہیں۔ لَيْتَ نِي سَعْدُ الَّذِي يَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ حَجْرًا۔ (یعنی کاشن امام کے پیچھے

قرأت کرنے والے کے منہ میں پتھر ہوتا۔) وغیر ذلک من الآثار۔ امام کے پیچھے قرأت فاتحہ چھوڑنے کے علمائے ترجیح کے لئے

قیاسی اور عقلی وجوہ ترجیح بہت سے قیاسی اور عقلی وجوہ پیش کئے ہیں۔ ان میں سے بطور تمثیل چند پیش کئے جاتے ہیں۔

مضمبر ۱ علامہ حازمی نے کتاب الاعتبار میں وجوہ ترجیح کے سلسلے میں ایک ضابطہ لکھا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں احادیث دونوں طرف ہوں تو ترجیح اس جانب کو دینی چاہیئے جو قرآن کے زیادہ مطابق ہو۔ قرآن پاک کی مراعت پہلے گزر چکی ہے کہ قرأت قرآن کے وقت استماع اور انصات کا امر کیا گیا؟

مضمبر ۲ علامہ حازمی نے ترجیح کے لئے یہ ضابطہ بھی لکھا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں قولی حدیثیں دونوں طرف ہوں تو اس جانب کو ترجیح دینی چاہیئے جس کے ساتھ فعل رسول بھی مل جائے مرضی الوفا کے سلسلہ میں ابن ماجہ اور احمد کے حوالہ سے یہ بات گزر چکی ہے۔ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر کی

فاتحہ کو کافی سمجھا ہے۔ تو آپ کا فعل بھی اس بات کی تائید کر رہا ہے کہ مقتدی کے لئے امام کی فاتحہ کافی ہے۔

مضمبر ۳ علامہ حازمی نے یہ ضابطہ یہ بھی لکھا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں احادیث مختلف ہوں تو اس جانب کو ترجیح دینی چاہیئے جس جانب جمہور کا عمل ہو۔ مذاہب کے بیان میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے۔

کہ تمام نمازوں میں فاتحہ کے وجوب کا قول صرف امام شافعی کا ایک قول ہے جبہور اس کے قائل نہیں۔
مفسر: امام بخاری نے یہ ضابطہ نقل فرمایا ہے انما یؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس قاعدہ کے مطابق بھی ترجیح ترک قرأت کو ہونی چاہیے۔ اس لئے کہ آخری

نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے الوبکر کی فاتحہ کو کافی سمجھا ہے۔
مفسر: منفرد کی قرأت کے دو حصے ہیں۔ فاتحہ اور ماز او علی الفاتحہ۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مقتدی ماز او علی الفاتحہ نہیں پڑھے گا۔ امام کی پڑھی ہوئی سورت ہی اس کے لئے کافی ہو جائے گی۔ اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دوسرا حصہ بھی مقتدی کے لئے معاف ہونا چاہیے۔

مفسر: امام طحاوی نے حسب عادت یہاں بھی نظر ثانی پیش فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص امام کے ساتھ رکوع میں طہا ہے۔ اگر اس نے تکبیر تحریر اور قیام نہیں کیا تو کسی کے نزدیک اس کی رکعت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر تکبیر تحریر اور قیام کر کے رکوع میں مل گیا ہے۔ لیکن فاتحہ نہیں پڑھی تو جمہور کے نزدیک رکعت ہو جاتی ہے۔ اگر فاتحہ بھی مقتدی کے لئے تکبیر تحریر اور قیام کی طرح فرض ہوتی تو چاہیے تھا کہ فاتحہ پڑھنے سے بھی رکعت نہ ہوتی جب سب کے نزدیک ہو جاتی ہے۔ ثوابت ہوا کہ مقتدی کے لئے فرض نہیں۔

مفسر: ابو سلیمان سے امام صاحب کا واقعہ پیش کیا جاتا ہے کہ امام صاحب کے پاس کچھ لوگ اس مسئلہ میں مناظرہ کے لئے آئے۔ امام صاحب نے فرمایا کہ اس طرح تو سب سے گفتگو نہیں ہو سکتی آپ اپنا ایک نمائندہ چن لیں جس کی فتح سب کی فتح اور جس کی شکست سب کی شکست تصور ہوگی۔ انہوں نے ایک کا انتخاب کر لیا اس نے گفتگو کرنا چاہی آپ نے فرمایا کہ مسئلہ کا فیصلہ ہو گیا تم نے جس کو نمائندہ بنایا اس نے سب کی ذمہ داری اٹھالی ہے۔ اس کی گفتگو سب کی گفتگو ہے۔ ایسے ہی امام کی قرأت سب کے لئے کافی ہو جاتی ہے۔

جوابات اولہ خصوم

خصوم کا زیادہ تر استدلال حضرت عبادۃ کی حدیث سے ہے۔ عبادۃ بن الصامت کی حدیث اس موضوع میں دو قسم کی ہے۔ ۱۔ جس میں تفصیلی واقعہ مذکور نہیں صرف اتنا ہے۔ لا صلوة لمن لم یقرء بقاۃ الکتاب۔ جیسا کہ اس باب کی پہلی حدیث۔ ۲۔ جس میں ایک تفصیلی واقعہ کا ذکر ہے جیسا کہ ص ۱۸ پر بحوالہ ابو داؤد، ترمذی اور نسائی حدیث مذکور ہے۔ دونوں قسم کی حدیث کا جواب الگ الگ دیا جائے گا۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ پہلی قسم کی حدیث صحیح ہے۔ لیکن ان کے موقف پر دلالت کرنے میں صریح نہیں ہے۔ دوسری قسم کی حدیث میں فاتحہ اور امام کا ذکر تو صراحتہ ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ کوئی ایسی حدیث موجود نہیں جو صحیح ہو غیر معارض ہو اور صراحتہ اس بات پر دلالت

کرتی ہو کہ اگر مقتدی نے فاتحہ نہ پڑھی تو اس کی نماز نہ ہوگی۔ اب ہر قسم کے تفصیلی جوابات پیش کئے جاتے ہیں۔

قسم اول کے تفصیلی جوابات

قسم اول کی حدیث مجاہدہ سے ان کا استدلال دو طرح سے ہے۔ ایک صلوٰۃ کے عموم سے۔ صلوٰۃ نکرہ تحت النعی ہے۔ اس کے عموم میں صلوٰۃ المقتدی بھی داخل ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ بھی نہیں ہوتی۔ دوسرا استدلال من سے ہے۔ من عام ہے۔ اس کے عموم میں امام، منفرد اور مقتدی سب داخل ہیں من لم یقرأ بفاتحة الكتاب کی نماز نہیں ہوتی اس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے کہ اگر مقتدی نے بھی فاتحہ نہ پڑھی تو نماز نہیں ہوگی۔ تقریر استدلال کو سامنے رکھتے ہوئے جوابات یوں ہیں۔

صلوٰۃ کے عموم سے استدلال کا جواب | اگر مان لیا جائے کہ صلوٰۃ کے عموم میں صلوٰۃ المقتدی داخل ہے تو حدیث کا مطلب یہ ہوگا۔ کہ

صلوٰۃ المقتدی کی صحت کے لئے بھی فاتحہ ہونی چاہیے۔ ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ جماعت کی نماز ایک نماز ہے۔ ایک نماز میں ایک فاتحہ کافی ہے۔ جب امام نے قرات فاتحہ کر لی تو سب کی ہو گئی۔ چارے ہاں بھی صلوٰۃ المقتدی فاتحہ سے خالی نہیں ہے اس کے بہت سے قرات اور شواہد موجود ہیں کہ صلوٰۃ الجماۃ ایک ہی صلوٰۃ تصور کی جاتی ہے۔

۱۔ صرف امام سے سہو ہو جاتے تو سب کو سجدہ کرنا پڑ جاتا ہے حالانکہ مقتدیوں کو یہ سہو نہیں ہوا۔

۲۔ صرف امام سجدہ کی آیت پڑھ لے خواہ مبرا پڑھے۔ مقتدی نے نہ پڑھی نہ سنی ہے۔ لیکن سجدہ میں سب کو شرکت کرنی پڑتی ہے۔

۳۔ امام کا سترہ سب کے لئے کافی ہو جاتا ہے اس لئے کہ نماز ایک ہے۔

۴۔ قرآن پاک میں ہے اذا قضیت الصلوٰۃ فانثروا۔ اذا قضیت الصلوٰۃ نہیں کہا۔ حالانکہ جمعہ کی نماز جماعت سے ہوتی ہے۔

۵۔ سنن ابی داؤد ص ۱۷ ج ۱ پر ہے۔ ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لقد اعجبنی

ان تكون صلوٰۃ المسلمین واحدة۔ یعنی مسلمانوں کی نماز کا ایک ہو جانا مجھے پسند ہے ایک ہو جانے سے مراد جماعت کی نماز ہے۔

اس قسم کے اور بھی شواہد موجود ہیں کہ شریعت کی نظر میں صلوٰۃ الجماۃ ایک نماز ہے اس لئے اس میں ایک فاتحہ کافی ہے۔

من کے عموم سے استدلال کے جوابات

جواب اول | من کے عموم سے استدلال درست نہیں اس لئے کہ یہ علوم کے لئے موضوع نہیں ہے۔ سید شریف جرجانی شرح مواقف میں فرماتے ہیں ”الموصولات لموضوع للعوم بل هي للجنس تحتل العموم والخصوص“ اسی لئے من بکثرت مخصوص کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن میں ہے۔ وامنتهم من في السماء ومن في الارض سے مراد صرف باری تعالیٰ ہیں۔ دوسری جگہ فرمایا۔ يستغفرون لمن في الارض۔ من فی الارض سے مراد صرف مسلمان ہیں۔ حدیث میں ہے لتتبعن سنن من كان قبلكم۔ لیکن حدیث میں اس کی تفسیر صرف یہود و نصاریٰ سے کی گئی ہے۔ قرآن حدیث اور کلام بلغا میں بہت کثرت سے یہ بات ملتی ہے کہ لفظ من کو استعمال کیا گیا اور مراد اس سے فرد خاص ہے۔ اس لئے اگر یہاں اس سے مراد صرف امام اور منفرد لے لیا جائے تو یہ من کی وضع کے خلاف نہ ہوگا۔

جواب دوم | اگر تسلیم کر لیا جائے کہ من عموم کے لئے موضوع ہے تو ہم کہیں گے یہاں عموم مراد نہیں۔ یہاں اس کے عموم میں مقتدی داخل نہیں۔ یعنی اگر بالفرض یہ لفظ عام ہے تو مقتدی کی اس سے تخصیص کر لی جائے گی۔ وہ اس کے عموم میں داخل نہیں۔ اس تخصیص کے قرائن بہت کثرت سے ملتے ہیں نمبر ۱۰۰ قرآن کی آیت نے مقتدی کو انصاف کا حکم دیا ہے۔ یہ قرینہ ہے کہ اس حدیث کے عموم میں مقتدی داخل نہیں۔

نمبر ۱۰۱: بہت سی صحیح حدیثیں مقتدی کی قرأت کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں۔ معلوم ہوا کہ حدیث عبادہ کے عموم میں مقتدی داخل نہیں ہے۔

نمبر ۱۰۲: اسی حدیث عبادہ کی بعض صحیح روایات ہیں فصاعدا یا ماز او وغیرہ کی زیادتی ثابت ہے۔ اس کو سامنے رکھ کر حدیث کا مطلب یہ بنا کہ جو فاتحہ اور سورت نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی۔ معلوم ہوا کہ یہ ایسے نمازی کی بات ہے جس نے دونوں پڑھنی ہیں۔ مقتدی کسی کے نزدیک بھی ایسا نہیں۔ یہ زیادتی مجبور کرتی ہے کہ مقتدی کو اس کے عموم میں داخل نہ مانا جائے۔

نمبر ۱۰۳: حدیث میں قرأت کے مفعول پر بار بار داخل ہے۔ بغاۃ الکتاب۔ قرأت فاتحہ الکتاب، قراء بغاۃ الکتاب دونوں میں عربیت کے لحاظ سے فرق ہے۔ بار اس وقت لائی جاتی ہے۔ جبکہ بار کے مدخل کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھا جاتے۔ معلوم ہوا کہ یہاں صرف اس نمازی کی

بات ہو رہی ہے جس نے صرف فاتحہ نہیں پڑھنی کچھ اور بھی پڑھنا ہے۔ ظاہر ہے کہ مقتدی کسی کے نزدیک بھی کچھ اور نہیں پڑھے گا وہ اس میں داخل نہیں۔

مفسر ۵: حدیث کا سب سے اچھا مطلب وہ ہوگا جو نبی کریم ﷺ کے براہ راست شاگرد بیان کریں۔ امام ترمذی نے حضرت جابر کا اثر صحیح نقل فرمایا ہے۔ من صلی رکعة لم یقرأ فیها بام القرآن الا ان یکون وراء الامام۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث مقتدی کے بارہ میں نہیں۔ چنانچہ امام ترمذی نے امام احمد کا ارشاد نقل کیا ہے۔ هذا رجل من اصحاب السبئی صلی اللہ علیہ وسلم تاویل قول السبئی صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب ان هذا اذا كان وحده۔

مفسر ۶: اگر مقتدی امام کے فاتحہ پڑھنے کے بعد ملے۔ صرف رکوع میں ملے فاتحہ پڑھنے کا موقع ہی نہ ہو۔ اس کی یہ رکعت تصور ہو جاتی ہے۔ یہ بات احادیث سے بھی ثابت ہے۔ اور آئمہ اربعہ اور جمہور سلف کا موقف بھی یہی ہے۔ ائمہ میں سے امام کے پیچھے قرأت پر زیادہ زور دینے والے امام شافعی ہیں انہوں نے کتاب الام میں تصریح کی ہے کہ رکوع میں ملنے سے رکعت ہو جاتی ہے۔ امام نووی نے شرح مسلم ۱۲۵ ج ۱ پر تصریح کی ہے کہ رکوع میں امام سے ملے تو فاتحہ ساقط ہو جاتی ہے۔ نواب صدیق حسنان نے بدو بالہ عہدہ اور دلیل الطالب میں تصریح کی ہے کہ جمہور کا مذہب یہی ہے کہ یہ رکعت ہو جاتی ہے۔ قاضی شوکانی پہلے رکعت نہ ہونے کے قائل تھے۔ پھر جمہور کی موافقت اختیار کر لی۔ اس سے معلوم ہوا کہ جمہور سلف اس حدیث کے عموم میں مقتدی کو داخل نہیں مانتے۔ ورنہ اس کی یہ رکعت نہ ہونی چاہیے تھی۔

جواب سوئم | اگر مان لیا جائے کہ من کے عموم میں مقتدی داخل ہے تو ہم کہیں گے کہ اس حدیث میں جو آتا ہے کہ ہر نمازی۔ فاتحہ کی قرأت کرے۔ اس میں قرأت عام ہے خواہ حقیقتہً ہو خواہ ممکن۔ تینوں قسم کے نمازی قرأت فاتحہ کریں گے۔ امام اور منفرد حقیقتہً اور مقتدی ممکن۔ اس لئے کہ حدیثوں میں تصریح ہے کہ امام کی قرأت ہی مقتدی کی قرأت ہے۔ قرأت کا حقیقتہً یا ممکن ہو نا قرآن پاک سے ثابت ہے۔ فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ۔ آپ ﷺ کے

مائنے حقیقۃً جبرئیل پڑھتے تھے۔ لیکن چونکہ حق تعالیٰ کی نمائندگی میں پڑھتے تھے۔ اس لئے حکماً اسے قرأت باری تعالیٰ قرار دیا گیا۔

تیسرے نمبر کے جوابات

حضرت عبادۃ بن العاص کی حدیث جو ترمذی، ابو داؤد وغیرہ نے پیش فرمائی ہے۔ اس میں یہ الفاظ ہیں۔ لا تفعلوا إلا باہا الضراک۔ اس میں تصریح ہے کہ اور قرأت تو مقتدی کو نہ کر فی جہلیۃ فاتحہ کی قرأت کر لینی چاہیے۔ تو مصراۃ ثابت ہو گیا کہ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنی چاہیے۔

اس حدیث کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں۔ گو بہت سے حضرات نے ان کی توثیق کی ہے۔ لیکن اکثر ائمہ رجال ان پر شدید جرح کر رہے ہیں۔ تقریب، التہذیب، تہذیب التہذیب، میزان الاعتدال وغیرہ کتب رجال میں ان پر شدید جرح نقل کی گئی ہے۔ مثلاً سلیمان التیمی اور ہشام کا قول نقل کیا گیا ہے کہ یہ کذاب ہے امام مالک کا قول نقل کیا گیا ہے کہ رجال من العجالة ہے ابن کثیر، وہب بن خالد، جریر بن عبد الحمید، دارقطنی وغیرہ نے بھی اس پر جرح کی ہے۔ ان کے بارہ میں معتدل قول یہ ہے کہ سیر اور مغازی میں وسیع النظر ہیں۔ لیکن احکام کی حدیثوں میں ان پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے جس پر اکثر ائمہ رجال شدید جرح رکھتے ہیں۔ ایسے اہم اختلافی مسئلے ایسے راوی کی روایت پر مدار رکھنا بے انصافی کی بات ہے۔

محمد بن اسحاق مکحول سے نقل کرتے ہیں۔ ان پر ایسی جرح تو نہیں جنہی محمد بن اسحاق پر ہے۔ لیکن فی الجملہ ان پر بھی جرح کی گئی ہے۔ ابو حاتم نے اس کے بارہ میں کہا کہ "لیس بالمستثنیٰ" ابن سعد فرماتے ہیں۔ "منعفۃ جماعۃ من المحدثین" اصل اعتراض ان کے بارہ میں یہ ہے کہ یہ مدلس ہیں اور اس حدیث کو عن سے روایت کر رہے ہیں۔ ان کی اکثر حدیثیں جو صحابہ سے ہوتی ہیں ان میں تدلیس کرتے ہیں۔ اس لئے ان کی روایت پر مدار رکھنا درست نہیں۔

اس کی سند میں اضطراب ہے۔ مثلاً کبھی مکحول محمود بن الزبیع سے نقل کرتے ہیں۔ کبھی نافع بن محمود سے نقل کرتے ہیں۔ اور نافع بن محمود کے بارہ میں علامہ ذہبی، ابن عبد البر، طحاوی، ابن قدامہ وغیرہم کا خیال یہ ہے کہ یہ مجہول شخص ہے۔ ایسے مجہولین سے ہم دین لینے

۱۔ میزان الاعتدال ص ۲۴۲ وفیہ لا یعرف بغیر هذا الحدیث

۲۔ کذافی تہذیب التہذیب ص ۴۱ ج ۱۰۔ ۳۔ کذافی الجوز النقی بذیل السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۹۵ ج ۲

۴۔ مغنی ابن قدامہ ص ۵۶۵ ج ۱

کرتی ہو کہ اگر مقتدی نے فاتحہ نہ پڑھی تو اس کی منازہ ہوگی۔ اب ہر قسم کے تفصیلی جوابات پیش کئے جاتے ہیں۔

قسم اول کے تفصیلی جوابات

قسم اول کی حدیث عبادہ سے ان کا استدلال دو طرح سے ہے۔ ایک صلوٰۃ کے عموم سے۔ صلوٰۃ نکرہ تحت النفی ہے۔ اس کے عموم میں صلوٰۃ المقتدی بھی داخل ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ بھی نہیں ہوتی۔ دوسرا استدلال من سے ہے۔ من عام ہے۔ اس کے عموم میں امام، منفرد اور مقتدی سب داخل ہیں۔ من لم یقرأ بفاتحة الكتاب کی نماز نہیں ہوتی اس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے کہ اگر مقتدی نے بھی فاتحہ نہ پڑھی تو نماز نہیں ہوگی۔ تقریر استدلال کو سامنے رکھتے ہوئے جوابات یوں ہیں۔

صلوٰۃ کے عموم سے استدلال کا جواب | اگر مان لیا جائے کہ صلوٰۃ کے عموم میں صلوٰۃ المقتدی داخل ہے تو حدیث کا مطلب یہ ہوگا۔ کہ

صلوٰۃ المقتدی کی محنت کے لئے بھی فاتحہ ہونی چاہیے۔ ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ جماعت کی نماز ایک نماز ہے۔ ایک نمازیں ایک فاتحہ کافی ہے۔ جب امام نے قرأت فاتحہ کر لی تو سب کی ہو گئی۔ ہمارے ہاں بھی صلوٰۃ المقتدی فاتحہ سے خالی نہیں ہے اس کے بہت سے قرائن اور شواہد موجود ہیں کہ صلوٰۃ الجماۃ ایک ہی صلوٰۃ تصور کی جاتی ہے۔

- ۱۔ صرف امام سے سہو ہو جاتے تو سب کو مسجدہ کرنا پڑ جاتا ہے حالانکہ مقتدیوں کو یہ سہو نہیں ہوا۔
- ۲۔ صرف امام مسجدہ کی آیت پڑھ لے خواہ ستر پڑھے۔ مقتدی نے نہ پڑھی نہ سنی ہے۔ لیکن مسجدہ میں سب کو شرکت کرنی پڑتی ہے۔
- ۳۔ امام کا ستر سب کے لئے کافی ہو جاتا ہے اس لئے کہ نماز ایک ہے۔
- ۴۔ قرآن پاک میں ہے اذا قضیت الصلوٰۃ فانثشروا۔ اذا قضیت الصلوٰۃ نہیں کہا۔ حالانکہ جمعہ کی نماز جماعت سے ہوتی ہے۔

۵۔ سنن ابی داؤد ص ۱۷۲ ج ۱ پر ہے۔ ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لقد اجمعنی ان تكون صلوٰۃ المسلمین واحدة“ یعنی مسلمانوں کی نماز کا ایک ہو جانا مجھے پسند ہے ایک ہو جانے سے مراد جماعت کی نماز ہے۔

اس قسم کے اور بھی شواہد موجود ہیں کہ شریعت کی نظر میں صلوٰۃ الجماعت ایک نماز ہے اس لئے اس میں ایک فاتحہ کافی ہے۔

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابابکر و عمر کالوا یفتتحون الصلوة
بالحمد للہ رب العالمین ۴۹۔

بِسْمِ اللّٰہِ کے متعلق مسائل

بِسْمِ اللّٰہِ کے متعلق اہم اختلافی مسئلے دو ہیں۔

مسئلہ اولیٰ :- بسم اللہ قرآن پاک کی آیت ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کسی سورت کا جز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہ کا مذہب امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ بسم اللہ قرآن کی آیت ہے لیکن کسی سورت کا جز نہیں ہے۔ امام شافعی کی دو روایتیں ہیں۔ (۱) سورت فاتحہ کا جزو بھی ہے باقی سورتوں کا جزو بھی ہے۔ یہ مشہور روایت ہے۔

(۲) سورت فاتحہ کا جزو ہے باقیوں کا جز نہیں۔ ہمارے ہاں بسم اللہ ایک آیت ہے۔ امام شافعی کے ہاں متعدد آیتیں ہیں۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ قرآن کی آیت نہیں ہے۔ امام احمد کی بھی ایک روایت ان کے ساتھ ہے یا دے کہ جو بسم اللہ الرحمن الرحیم سورۃ نمل کے اندر ہے وہ بالاتفاق قرآن کی آیت اور اس سورت کا جز ہے۔ اختلاف صرف اس میں ہے جو ہر سورت کے شروع میں لکھی جاتی ہے۔

مسئلہ ثانیہ :- نماز میں سورۃ فاتحہ سے پہلے بسم اللہ پڑھنی چاہیے یا نہیں؟ اگر پڑھنی چاہیے تو سہرا یا جہرا امام مالک کے نزدیک بسم اللہ پڑھنا سنون نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ امام احمد اور جمہور سلف کے نزدیک بسم اللہ آہستہ آواز سے پڑھنی سنت ہے۔ امام شافعی کے نزدیک جہرا پڑھنی چاہیے۔

دونوں مسئلوں میں حنفیہ کے کچھ دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔

دلائل احناف | منبر :- حنفیہ کا مختار یہ ہے کہ بسم اللہ قرآن کی آیت ہے۔ اگر یہ قرآن کی آیت

نہ ہوتی تو سلف معصوم میں کبھی لکھنے نہ دیتے۔ اس لئے اس کا بہت اہتمام کیا گیا ہے کہ قرآن میں غیر قرآن نہ لکھا جائے۔ حتیٰ کہ سورۃ فاتحہ کے بعد آئین پڑھنے کے فضائل ہیں۔ لیکن آئین سورۃ فاتحہ کے بعد لکھی نہیں گئی۔ اس لئے کہ یہ غیر قرآن ہے۔ اگر بسم اللہ غیر قرآن ہوتی۔ سلف کبھی بھی اس کا مصحف میں لکھا جانا گوارا نہ کرتے۔ اس سے اتنی بات طے ہو گئی کہ یہ قرآن کی آیت ہے۔

مفسر ۲: حضرت انسؓ کی زیرِ بحث حدیث یہ بھی حنفیہ اور جہور کی دافع دلیل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قرأت کی جہری آواز الحمد للہ سے شروع ہوتی تھی۔ یعنی بسم اللہ پڑھتے تھے لیکن اس کا جہر نہیں کرتے تھے۔ امام شافعیؒ نے اس کی تاویل یہ فرمائی ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ دوسری سورت سے پہلے پڑھتے تھے۔ لیکن یہ تاویل مناسب معلوم نہیں ہوتی کیونکہ پوری اُمت میں یہ اشکال کبھی کسی کو پیش نہیں آیا کہ سورت فاتحہ پہلے پڑھنی ہے یا دوسری سورت۔ حضرت انسؓ جو اتنے زور سے اس کو بیان کر رہے ہیں معلوم ہوا کہ کسی مختلف فیہ بات کا تذکرہ کر رہے ہیں۔ بعض لوگ بسم اللہ اُوچھی پڑھتے تھے ان کی رد کے لئے اتنا زور دے رہے ہیں۔

مفسر ۳: اس باب کی پہلی حدیث میں ہے قسمت الصلوٰۃ بینی و بین عبدی یعنی سورۃ فاتحہ میرے اور میرے بندے کے درمیان تقسیم کی گئی ہے۔ اس کے بعد تفصیل سے یہ بتایا ہے کہ ہر آیت جب بندہ پڑھتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کا جواب دیتے ہیں۔ اس کا آغاز اس سے کیا گیا۔ ”اذ قال العبد الحمد اللہ ربہ العالمین۔ قال اللہ حمدنی و بنی۔ اگر بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز ہوتی تو سب سے پہلے اس کا جواب دیتے۔“

مفسر ۴: ایک حدیث میں سے ایک سورت کی تیس آیتیں ہیں اس نے اپنے پڑھنے والے کی سفارش کی اللہ نے قبول کی اور وہ سورۃ ملک ہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ یہ تیس آیتیں بسم اللہ کے علاوہ بنتی ہیں۔ اگر بسم اللہ کو اس کا جز مانا جائے تو اکتیس آیتیں بنتی ہیں۔

اس قسم کے اور بھی کافی دلائل ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز نہیں ہے۔ جو دلائل ترک جہر پر دلالت کرتے ہیں وہ سب اس بات کی دلیلیں ہیں کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز نہیں۔ اس لئے کہ اگر جز ہو تو اس کا بھی جہر ہونا چاہیے۔ امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ اکثر صحابہؓ و تابعین کا مذہب یہ ہے کہ بسم اللہ سزا پڑھنی چاہیے معلوم ہوا کہ یہ سب اس کو جز نہیں سمجھتے۔

مختلف روایات میں تطبیق | نماز میں بسم اللہ پڑھنے کے متعلق روایات مختلف ہیں بعض سے بظاہر بسم اللہ کی نفی معلوم ہوتی ہے۔ بعض سے سزا پڑھنا معلوم ہوتا ہے اور بعض سے جہر پڑھنا۔ تین قسم کی روایات ہو گئیں۔ ان میں تطبیق اس طرح ہے کہ اسراذالی روایات اپنے ظاہر پر ہیں۔ جن میں بسم اللہ کی نفی ہے ان کا محمل یہ ہے کہ جہر کی نفی مقصود ہے۔ جہر والی روایات کا محمل یہ ہے کہ کبھی کبھی بیان جواز یا تعلیم دینے کے لئے جہر پڑھ لیا کرتے تھے۔ جیسا کہ پ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی ظہر کی نماز میں ایک دو آیتیں اُوچھی آواز سے پڑھ لیا کرتے تھے جیسا

کہ اسی باب کی فصل اول میں البتداء کی حدیث ہے، یہ بتانے کے لئے کہ میں قرأت کر رہا ہوں۔ ایسے ہی حضرت عمرؓ بھی شمار جہر سے پڑھ لیا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بعض اذکار سر یہ کا جہر کیا جاتا ہے یہ بتانے کے لئے کہ یہ ذکر ہو رہا ہے۔

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا امن الامام فامنوا بہ
آئین کے متعلق چند ضروری باتیں فوائد کے عنوان سے پیش کی جاتی ہیں۔

ف آئین کس زبان کا لفظ ہے؟ بعض نے کہا سریانی زبان کا لفظ ہے بعض نے کہا عبرانی زبان کا لفظ ہے۔ بعض نے کہا یہ فارسی کے لفظ ”ہمیں“ سے معرب ہے یعنی ہمیں مطلوب است، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ عربی زبان کا لفظ ہے اور اسم فصل ہے بمعنی اسراس کا معنی ہے ”استعجب“ بعض نے کہا اس کا معنی ”لیکن كذلك“ آئین میں کئی لغتیں ہیں۔ افسح یہ ہے کہ ہنزہ کی مد اور میم کی تخفیف کے ساتھ پڑھا جائے۔ ”آئین“

۲ حدیث میں آئین کے بہت فضائل آتے ہیں یہاں تک آیا ہے کہ جس کی آئین فرشتوں کی آئین کے ساتھ موافق ہو جائے اس کے پچھلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ موافقت سے کیا مراد ہے؟ اس میں کئی قول ہیں۔ (۱) موافقت فی الوقت مراد ہے۔ (۲) موافقت فی اللغات مراد ہے (۳) موافقت فی القول مراد ہے۔ یعنی جس طرح ملائکہ نے آئین کہی اسی طرح انسان نے بھی کہی۔ یہی راجح ہے۔

۳ جماعت کی نماز میں آئین صرف مقتدی کہے گا یا امام اور مقتدی دونوں کہیں گے؟ امام البخاریہ اور امام مالک کا قول مشہور اور امام شافعی، امام احمد اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کو سورۃ فاتحہ کے بعد آئین کہنی چاہیئے۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے۔ ”اذا امن الامام فامنوا“ اس سے معلوم ہوا کہ امام بھی آئین کہے گا۔ امام البخاریہ اور امام مالک کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ صرف مقتدی آئین کہے اس روایت کی دلیل یہ حدیث ہے اذا قال الامام غلب المغضوب علیہم ولا الصالحین فقولوا آمین الخ اس میں ذلیفہ تقسیم کر دیا گیا ہے امام کا کام غیر المغضوب الخ پڑھنا اور مقتدی کا کام ہے آئین کہنا اور قنوت، شرکت کے منافی ہے معلوم ہوا دونوں آئین نہیں کہیں گے لیکن یہ استدلال اس لئے درست نہیں کہ دوسری روایات میں تصریح ہے اذا امن الامام فامنوا الخ۔

۴ اگر امام آئین نہ کہے تو مقتدی کو آئین کہنی چاہیئے یا نہیں؟ بعض علماء کی رائے یہ ہوئی ہے۔

کہ اگر امام آئین نہ کہے تو مقتدی کو بھی کہنی چاہیے۔ لیکن جمہور کے نزدیک مقتدی کے لئے ہر صورت آئین کہنا مسنون ہے خواہ امام کہے یا نہ کہے۔ جمہور کی دلیل یہ روایت ہے ”اذا قال الإمام غير المغضوب عليه ولا الضالين فقولوا آمين“ اس سے معلوم ہوا کہ جب امام سورۃ فاتحہ ختم کر لے تو مقتدی کو آئین کہنی چاہیے خواہ امام کہے یا نہ کہے۔ بعض علماء کا استدلال اس حدیث سے ہے ”اذا آمن الإمام فأمّنوا“ اس میں مقتدی کی تائین کو امام کی تائین کے ساتھ معلق کیا گیا ہے۔ یعنی اگر امام آئین کہے تو تم کہو۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اذا آمن اپنے ظاہر پر نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب ہے ”اذا حان وقت تامين الإمام“ یا مطلب ہے ”اذا أراد الإمام التامين“ مقتدی کی آئین کو امام کی تائین کے وقت آنے کے ساتھ معلق کیا گیا ہے جب امام نے سورۃ فاتحہ پڑھ لی تو اس کی آئین کا وقت آگیا اب مقتدی کو آئین کہنی چاہیے خواہ امام کہے یا نہ کہے۔ اس تاویل کے مطابق دونوں قسم کی روایات جمع ہو جاتی ہیں۔ یہ بات حافظ نے فتح الباری میں ارشاد فرمائی ہے۔

ف حافظؒ نے ایک اور مسئلہ چھیڑا ہے کہ مقتدی کو امام کے بعد آئین کہنی چاہیے یا ساتھ ہی کہنی چاہیے۔ بعض نے کہا ہے کہ امام کے بعد کہنی چاہیے جمہور کے نزدیک ساتھ ہی کہنی چاہیے۔ ان بعض حضرات نے بھی اذا آمن الإمام فأمّنوا سے استدلال کیا ہے اس میں فار تعقیب کے لئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مقتدی کی آئین امام کے بعد ہونی چاہیے۔ حافظؒ نے جمہور کی طرف سے جواب دی ہے کہ اذا أراد الإمام التامين۔ یا ”اذا حان وقت التامين“ فار بے شک تعقیب ہے لیکن تعقیب امام کے آئین کہنے سے نہیں بلکہ اس کی آئین کا وقت آنے سے یا آئین کے ارادہ کرنے سے ہے۔ **ف** اور ف دالے دونوں مسئلوں سے معلوم ہو گیا کہ اذا آمن الإمام فأمّنوا والی روایت اپنے ظاہر پر نہیں۔

ف آئین سرائی کہنی چاہیے یا جہرا اس میں امام اور مقتدی کا حکم الگ الگ ہے اس بات پر تو اتفاق ہے کہ امام کو سری نمازوں میں آئین بھی آہستہ کہنی چاہیے جہری نمازوں میں حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک امام کیلئے سرائی کہنا افضل ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک جہرا کہنا بہتر ہے۔

مقتدی کے بارہ میں امام ابو حنیفہ، امام مالک کا مذہب اور امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ سرائی پڑھنی چاہیے۔ امام احمد کا مذہب اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ جہرا پڑھنی چاہیے۔

یہ اختلاف صرف ادولیت میں ہے۔ دونوں طریقے جائز ہیں۔ بلکہ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک تو نفس آئین بھی فرض نہیں ٹنت ہے

نمبر ۲۰۰ آئین دُعا ہے۔ امام بخاری نے عطار کا قول نقل فرمایا
اخفاء آئین کے چند دلائل۔ ہے ”آئین دُعا“ آئین کا دُعا ہونا قرآن کریم سے بھی معلوم

ہوتا ہے۔ سورۃ یونس میں موسیٰ علیہ السلام کی دُعائیں منقول ہیں۔ ان دُعائوں کے ختم ہونے کے بعد قرآن کریم میں ہے ”قال قد اجیبت دعوتکما“ (تم دونوں کی دُعا قبول کر لی گئی ہے) اس سے پہلے صرف موسیٰ علیہ السلام کی دُعائیں مذکور ہیں ساتھ کسی اور کی دُعا کا ذکر نہیں۔ اس کا مقتضا تو یہ تھا کہ یوں کہا جاتا تھا ”قد اجیبت دعوتک“۔ لیکن یوں نہیں فرمایا۔ دعوتکما فرمایا ہے اس کی توجیہ یہی ہو سکتی ہے کہ موسیٰ علیہ السلام دُعا کرتے رہے اور ہارون علیہ السلام آئین کہتے رہے قرآن کریم میں آئین کو بھی دُعا قرار دے کر دعوتکما کا لفظ فرمایا گیا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ آئین دُعا ہے۔ اور دُعا کا ادب قرآن کریم نے بتایا ہے۔ اذعوا ربکم تضرعاً وخفیۃً معلوم ہوا دُعا میں حق تعالیٰ کو اخفا پسند ہے۔ دوسری جگہ ذکر یا علیہ السلام کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا اذ نادى ربہ نداء خفیاً۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کو آہستہ دُعا اچھی لگتی ہے۔ نماز کی دوسری دُعائیں بھی سراہی پڑھی جاتی ہیں۔ ان امور سے معلوم ہوا کہ آئین میں بھی اخفاء ہی افضل ہے۔

نمبر ۲۰۱ مشکوٰۃ ص ۱۰۰ پر ابو داؤد و ترمذی ابن ماجہ اور دارمی کے حوالہ سے حضرت سمرۃ کی حدیث مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نمازیں دو سکتے ہوتے تھے۔ ایک سکتے جب نمازیں داخل ہوتے۔ دوسرا سکتے جب دلائل الضالین کی قرأت سے فارغ ہوتے۔ پہلے سکتے میں شمار پڑھتے تھے۔ سکتے سے مراد یہ ہے کہ جہری آواز سنائی نہیں دیتی تھی بظاہر معلوم ہوتا تھا کہ چپ ہیں واقعہ میں اس سکتے میں شمار پڑھتے تھے۔ دوسرا سکتہ آئین کا ہے معلوم ہوا کہ آئین سراپڑھتے تھے شمار کی طرح ورنہ سکتہ کا کوئی معنی ہی نہیں۔

لے مذاہب از اوجز السالک ص ۲۵۰ ج ۱۔
 لے قال المحافظ: لأن المؤمن یسئ دایماً لما جاری فی قولہ تعالیٰ: قد اجیبت دعوتکما دکان موسیٰ داعیاً و طرون مؤمناً کما رواہ ابن مردویہ من حدیث انس (فتح الباری ص ۲۶۳ ج ۲) لے یاد ہے کہ دوسرا سکتہ بالکل مختصر ہوتا تھا جبکہ پہلا اس کی نسبت لمبا ہوتا تھا اسی لئے عمران بن حصینؓ پہلے سکتہ کو مانتے تھے اور دوسرے کا انکار کرتے تھے۔ کیونکہ وہ اتنا مختصر تھا کہ عمران بن حصینؓ اس کو ناقابل شمار سمجھتے تھے۔

نمبر ۵۷: حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث اِنَّهُ صَلَّى مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَاسْتَمَعَ بِلُغِ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ قَالَ آمِينَ وَانْخَفَى بِهَا صَوْتُهُ۔ اس کی تخریج احمد، ابوداؤد، الطیالسی، ابویعلیٰ، دارقطنی اور حاکم نے کی ہے اس میں تصریح ہے کہ آمین سزا پڑھتے تھے۔

نمبر ۵۸: بخاری کی حدیث مرفوعہ اِذَا قَالَ الْإِمَامُ غَيْرُ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ فَقُولُوا آمِينَ (الحديث) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ آمین سزا پڑھتے تھے۔ اس لئے کہ حدیث میں فرمایا یہ ہے کہ جب امام دلا الضالین کہہ چکے تو تم آمین کہو۔ اگر امام نے اونچی آمین کہنی ہو تو یہ کہا جاتا کہ جب امام آمین کہے یا جب تم امام کی آمین سنو تو آمین کہنا کرو۔ چونکہ شارع علیہ السلام کی نظر میں آمین سزا پڑھی جائے گی اس لئے مقتدیوں کی تائین کو امام کی تائین سے معلق نہیں کیا۔ بلکہ اس کے دلا الضالین کہنے سے معلق کیا ہے۔

سوال: دوسری حدیثوں میں مقتدیوں کی تائین کو امام کی تائین سے معلق کیا گیا ہے۔ الفاظ یہ ہیں ”اِذَا أَمَّنَ الْإِمَامُ فَاَمْنُوا“ اس سے معلوم ہوا کہ امام نے آمین اونچی کہنی ہے۔ جواب: جمہور کے نزدیک اذا امن الامام کے الفاظ مؤول ہیں۔ ان کا معنی ہے کہ جب امام کی آمین کہنے کا وقت آجائے تو تم آمین کہو۔ یا اس کا مطلب ہے اذا اراد الامام التامين۔ یعنی جب امام آمین کہنے کا ارادہ کرے جمہور کے نزدیک امن اپنے ظاہر پر نہیں ہے۔ یعنی یہ مراد نہیں کہ ایسا آمین کہے جس کو تم سنو و جب اس کی یہ ہے کہ اگر امن الامام کو اپنے ظاہر پر رکھیں تو کئی اشکالات لازم آتے ہیں جمہور نے ان اشکالات کو یہی کہہ کر دفع کیا ہے کہ امن الامام اپنے ظاہر پر نہیں۔ مذکورہ تاویلین کی ہیں کما ذکرنا۔

نمبر ۵۹: ابوہریرہؓ کی مرفوعہ حدیث کے لفظ یہ ہیں۔ اِذَا قَالَ الْإِمَامُ غَيْرُ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ فَقُولُوا آمِينَ فَاَنْ الْمَلَأُ تَكْتُمُ يَقُولُ آمِينَ وَانَ الْإِمَامُ يَقُولُ آمِينَ۔ بعض روایتوں میں آخری جملہ اس طرح ہے فان الامام يقولها اس کی تخریج احمد، نسائی، دارمی اور ابن جابر وغیرہم نے کی ہے اس سے استدلال یوں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اس لئے کہ امام بھی آمین کہہ رہا ہے اگر امام نے آمین جہرا کہنا ہوتا تو پھر مقتدی خود سن لیتا۔ آنحضرت ﷺ کو بتانے کی کیا ضرورت تھی؟ اس سے ثابت ہوا کہ وہ سزا پڑھتا ہے۔ جسے مقتدی خود نہیں سُننے۔

نمبر ۶۰: مجمع الزوائد میں طبرانی کے معجم کبیر کے حوالہ سے یہ حدیث ہے۔ عن ابی وائل قال قال کان علی

عبد اللہ لایحمر ان بسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بالتعوید ولا بالتأمین^۱ یہ دونوں
 صحابی نقابت کے اعتبار سے صحابہ میں ممتاز تھے۔
 نمبر ۶۸ ابن جریر طبری نے تہذیب الآثار میں یہ اثر نقل کیا ہے۔ عن ابی وائل قال لعیکن عمر
 علی^۲ یحمر ان بسم اللہ الرحمن الرحیم ولا بالتأمین۔
 نمبر ۶۹ ابراہیم نخعی جو ائمہ تابعین سے ہیں ان کا اثر عبد الرزاق نے اپنے معنف میں اور امام محمد نے
 کتاب الآثار میں نقل کیا ہے۔ خمس یخفیہن الامام سبحانک التہم و بحمدک والتعوذ
 وبسم اللہ الرحمن الرحیم و آمین واللہ ربنا للک الحمد۔ کتاب الآثار میں التہم ربنا
 للک الحمد کا ذکر نہیں ہے۔

۱۔ اعلیٰ السنن ص ۲۱۵ ج ۲

۲۔ ایضاً

۳۔ اعلیٰ السنن ص ۲۱۳ ج ۲

مکتبہ اسلامیہ امدادیہ کی دوسری مطبوعہ

النحو البسیر شرح نحو میر | نحو کی مشہور داخل نصاب ابتدائی کتاب ”نحو میر“ کی بہترین شرح۔ اس شرح کا انداز یہ ہے کہ صفحہ کے تین حصے کر کے اوپر والے حصے میں نحو میر کا مکمل متن صاف اور خوش خط دیا گیا ہے۔ دوسرے حصے میں ہر مسئلہ کے اجراء کے لئے تقریبی جملے دیئے گئے ہیں۔ تیسرے حصے میں متعلقہ مسائل کی آسان تشریح کے ساتھ ساتھ اس باب کے دوسرے اہم فوائد سہل انداز میں پیش کئے گئے ہیں۔ جاہل مدرسین کے لئے طریقہ تعلیم کے متعلق ہدایات بھی دی گئی ہیں۔ تجربہ سے مبتدی طلبہ کو نحو میر کی تدریس اس کتاب پر مفید ثابت ہوئی ہے۔

الایضاح الکامل لمافی مشرح مائتہ عامل | اس میں شرح مائتہ عامل کی رفع اول اور نوع ثانی کے مطالب کی تشریح کرتے ہوئے حروف جارہ اور حروف مشبہ بالفعل کے عمل کی کیفیت اور ان کے معانی و طرق استعمال کی معتدل تفصیلات آسان انداز میں پیش کی گئی ہیں، جن سے فنی ذوق پیدا ہونے کے ساتھ ترجمہ تشریح کریم اور تفسیریں بہت مدد ملے گی۔ اس کتاب پر امام المعقولات والفقون عارف باللہ حضرت مولانا دلی اللہ صاحب رحمہ اللہ مدرسہ انبیہ ضلع گجرات والوں کی تفریط بھی ثبت ہے۔

انشراف النوضح جلد ثانی | تقریر مشکوٰۃ شریف کی اس جلد اول کے بعد دوسری جلد کی تیاری بھی شروع ہے۔ انشاء اللہ ہماری یہ پوری کوشش ہوگی کہ دوسری جلد بھی جلد ہی آپ کی خدمت میں پیش کی جاسکے واللہ العالیٰ۔

